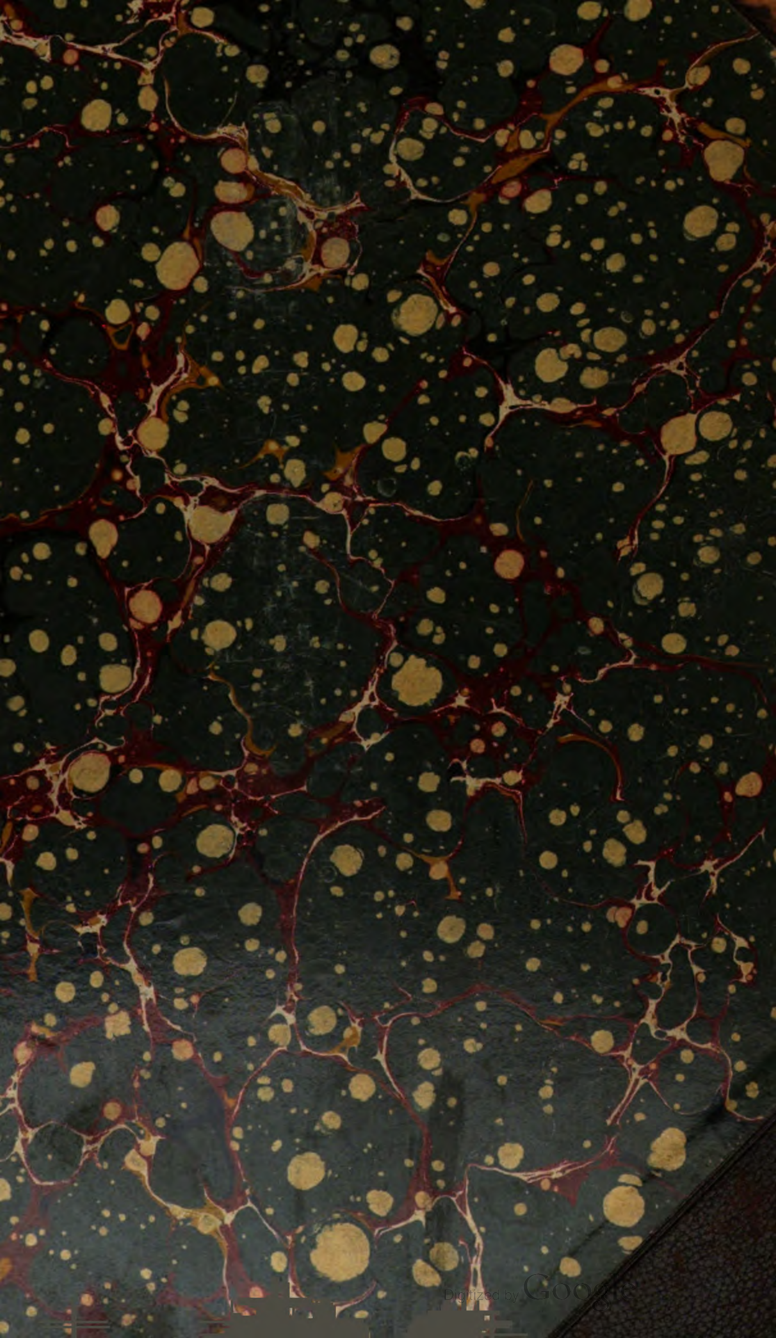




Zeitschrift

für

katholische Theologie.

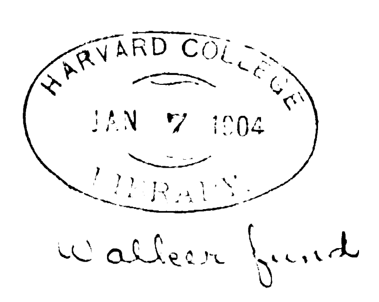
Siebenundzwanzigster Jahrgang.

1903.

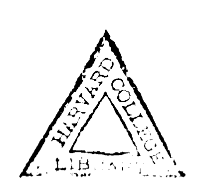
Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1903.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern.



Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Seite

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend.

Von C. A. Kneller S. J.

(1. Artikel.)

Aus den Vätern und Synodalakten die Texte zusammenzustellen, welche über das rechtliche Verhältnis zwischen Papst und Konzil sich ausdrücklich aussprechen, möchte eine zeitgemäße Aufgabe sein. Denn trotz der Wichtigkeit des Gegenstandes ist unseres Wissens im ganzen 19. Jahrhundert eine solche Stellensammlung von niemand unternommen worden; was aber bei ältern Theologen, namentlich den Gegnern der Gallikaner und Febronianer, bezügliches sich findet, ist in weiten Kreisen so gut wie vergessen, es bedarf der Sichtung, es läßt sich mitunter ergänzen, und die einzelnen Texte können eingehender behandelt und erläutert werden, als es in früherer Zeit notwendig schien.

I.

Die wichtigste und bekannteste der hierhergehörigen Väterstellen findet sich in der ersten Sitzung des Konzils von Chalcedon. Gleich zu Anfang desselben fordern die römischen Legaten, daß vor allem andern der Patriarch von Alexandrien, Dioskorus, Rechenschaft geben müsse über die Anmaßungen, deren er sich auf dem Räuberkonzil schuldig gemacht habe. Aufgefordert, die Anklagen gegen ihn genauer zu formulieren, sagt der Legat Lucentius: ‚Über seinen seltsamen (oder eigenmächtigen) Urteilsspruch soll er Rechenschaft ablegen; denn das Amt des Richters, das ihm nicht zukam, maßte er sich an und eine

Synode wagte er zu veranstalten ohne Auftrag des apostolischen Stuhles, was niemals geschehen ist, noch geschehen darf'[1]).

Um eine Würdigung des Textes seiner vollen Tragweite nach zu ermöglichen, ist viererlei zu untersuchen: 1) der Wortsinn des Textes, 2) die Stellung, welche das Konzil zu den in ihm ausgesprochenen Behauptungen einnahm, 3) und 4) der Zusammenhang zwischen unserm Text und den übrigen Ansprüchen der päpstlichen Legaten, zwischen der Aufnahme, welche das Konzil unserem Text angedeihen ließ und seiner sonstigen Stellung zum päpstlichen Primat.

I. Durch die Umstände und Verhältnisse, unter denen Lucentius seinen Ausspruch tat, wird es in allen wesentlichen Punkten unzweifelhaft, was er mit demselben sagen wollte.

1) Auch des Dioskorus Vorgänger, der hl. Cyrill von Alexandrien, hatte 431 zu Ephesus eine Synode ,abgehalten', ohne dafür Tadel zu finden. Folglich kann die Anklage gegen Dioskorus nicht

---

[1]) Τῆς ἰδίας κρίσεως λόγον ἀποδότω· πρόσωπον γὰρ ἥρπασε τοῦ κρίνειν ὅπερ οὐκ ἐκέκτητο· καὶ σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, ὅπερ οὐδέποτε γέγονεν, οὐδὲ ἐξὸν γενέσθαι. Hard. 68b. Mansi 581b. Die päpstlichen Legaten redeten zu Chalcedon lateinisch und ließen ihre Worte durch den Dolmetscher übersetzen. Die lateinische Fassung der Äußerung des Lucentius, wie sie um 550 der Diakon Rustikus zu Konstantinopel in der Handschrift des Akoimetenklosters las, lautet: Iudicii sui redditurus est rationem, cum personam iudicandi non haberet, praesumpsit, synodum ausus est facere sine auctoritate sedis apostolicae, quod nunquam licuit, numquam factum est. Pitra Spic. Sol. IV n. 180 p. 199—200.

Wo bei den Zitaten aus den Konziliensammlungen die Zahl des Bandes nicht angegeben wird, ist bei Hardouin (H.) zu ergänzen Vol. II, bei Mansi (M) Vol. VI. — Außer den Konziliensammlungen kommen als Quellen in Betracht: Rustici S. E. R. diaconi (forte et Verecundi) scholia, distinctiones et collationes in acta concilii Chalcedonensis, bei J. B. Pitra Spicilegium Solesmense IV (Parisiis 1858) 192—221. Libellus appellationis Flaviani episcopi Constantinopolitani ad papam Leonem abgedruckt in ,Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde' 11 (Hannover 1885) 362—364. Libellus appellationis ad Leonem papam Eusebii Dorylaei accusantis Eutychen archimandritam, ebenda S. 364 bis 367. Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am XXII August CDXLIX aus einer syrischen Handschrift vom Jahre DXXXV übersetzt von Dr. Georg Hoffmann, ordentlichen Professor der morgenländischen Sprachen (Festschrift für Justus Olshausen) Kiel 1873.

so verstanden werden, daß ihm ein Doppeltes vorgeworfen würde, 1. daß er überhaupt eine Synode abhielt, 2. daß er noch obendrein es tat ohne päpstlichen Auftrag. Nur dies zweite Moment bildet, wie es sich übrigens von selbst versteht, den Gegenstand der Anklage. Was Lucentius unter ‚Abhalten' der Synode versteht, brauchen wir einstweilen nicht zu untersuchen. Genug, daß der Ausdruck in irgend einem Sinn auch auf Cyrill anwendbar ist, und daß Lucentius einen Anklagepunkt gegen Dioskorus nicht in einen Ausdruck kleiden durfte, der auch den Cyrill mit einbegriff.

2) Als Bischof von Alexandrien war Dioskorus im Orient der erste, in der ganzen Christenheit der zweite kirchliche Würdenträger. Denn schon Damasus bezeichnet ausdrücklich Rom als den ersten, Alexandria als den zweiten, Antiochia als den dritten Bischofssitz, und Leo der Gr. spricht wiederum unmittelbar nach dem Schluß des Chalcedonenser Konzils von dieser Rangordnung der großen Bischofsstühle[1]. Was also Dioskorus sich nicht erlauben durfte, konnte noch weniger irgend ein anderer Bischof der Christenheit sich gestatten. Somit besitzt Rom den Synoden gegenüber Rechte, die es mit keinem andern Bischof teilt.

3) Die Räubersynode hatte ein ökumenisches Konzil sein wollen. Wenigstens also ein solches, ein allgemeines Konzil, kann nach Lucentius ohne Teilnahme des Papstes nicht sein. Ob er den Ausdruck ‚Synode' so weit ausdehnte, daß auch Partikulärsynoden unter denselben fallen würden, läßt sich aus seinen Worten nicht abnehmen, ist für unsern Zweck auch gleichgültig.

4) Um das Verhältnis des Papstes zum Konzil zu bezeichnen, bedient sich der Legat des Wortes ποιεῖν, also des Wortes, welches das Verhältnis der Wirkursache zu dem Gewordenen ausdrückt. Die Mitwirkung des Papstes wird dadurch als etwas für das Konzil wesentliches bezeichnet, es kann ohne den Papst ebensowenig ‚gemacht' werden, als überhaupt etwas des Werdens Fähiges ohne eine hervorbringende Ursache ins Dasein treten kann. Welcher Art diese Mitwirkung des Papstes sein mag, kann für unseren Zweck einstweilen außer Frage bleiben. Genug,

[1] Über Damasus s. diese Zeitschrift 1902 S. 239. Daß Anatolius die Zeitumstände, unter welchen secundi honoris privilegium sedes Alexandrina perdiderit, et Antiochena ecclesia proprietatem tertiae dignitatis amiserit, zur eigenen Erhöhung ausbeute, macht Leo ihm zum Vorwurf epist. 106 cap. 2 Migne P. l. 54, 1003 b.

daß irgend eine Beteiligung des Papstes als notwendig gefordert wird. Übrigens können unentbehrliche Leute die Bedingungen selbst bestimmen, unter denen ihre Beteiligung zu haben ist. Diejenige Art der päpstlichen Mitwirkung wird also notwendig sein, welche der Papst selbst als notwendig konstant in Anspruch nimmt.

5) Wenn Dioskorus zu Ephesus die Synode ‚gemacht‘ hatte, so tat er das mit Genehmigung und im ausdrücklichen Auftrag des Kaisers (s. unten S. 13). Trotzdem wird ihm zum Vorwurf gemacht, daß er annahm und ausübte, was der Kaiser ihm auftrug. Folglich hat das Recht über das Konzil, welches Lucentius für den Papst in Anspruch nimmt, seine Quelle nicht in einer Verleihung durch den Kaiser, denn was der Kaiser verliehen hat, kann er auch wieder zurücknehmen und einem andern zuteilen.

II. Wie nahm nun das Konzil die Äußerung des Lucentius auf? Hat es sie anerkannt oder verworfen? Setzen wir zuerst aus den Konzilsakten den Beginn der ersten Sitzung hierher. Mit Weglassung der Namenlisten lautet er, wie folgt[1]):

‚Unter dem Konsulate unseres Herrn Marcianus, allzeit Augustus, und desjenigen, der noch ernannt werden wird, am 8. Oktober. Als in Chalcedon auf Befehl unseres erhabensten und gottesfürchtigsten Herrn Marcianus, allzeit Augustus, sich eingefunden hatten in der heiligsten Kirche der heiligsten Märtyrin Euphemia die ruhmreichsten Oberbeamten (Namen) und außerdem der ruhmreiche Senat (Namen); als sich aber auch eingefunden hatte die heilige und ökumenische Synode, die gemäß dem erhabenen Spruch [des Kaisers] in Chalcedon versammelt worden war (Namen); und als da saßen die großmütigsten und ruhmreichsten Oberbeamten und der ausgezeichnetste Senat in der Mitte vor den Schranken des heiligsten Altares,

und als zu ihrer Linken saßen die heiligsten Stellvertreter des gottgeliebtesten Erzbischofs von Alt-Rom und Anatolius, der gottesfürchtigste Erzbischof der Königsstadt Konstantinopel, und Maximus, der ehrwürdige Bischof von Antiochia, und Thalassius, der ehrwürdige Bischof von Cäsarea, und Stephanus, der ehrwürdige Bischof von Ephesus, und die übrigen ehrwürdigen Bischöfe der Diözesen Oriens, Pontus, Asia, Thracia außer denen von Palästina;

als aber ebenso zu ihrer Rechten saßen Dioskorus, der ehrwürdige Erzbischof von Alexandrien, und Juvenalis, der ehrwürdige Bischof von Jerusalem, Quintillus, der ehrwürdige Bischof von Heraklea in Macedonia I, der zugleich Stellvertreter des Anastasius, des ehrwürdigen Bischofs von Thessalonich war, und Petrus, der ehrwürdige Bischof von Korinth, und die

[1]) H. 53b—68d; M. 564a—584a.

übrigen Bischöfe der Diözese Ägypten und Illyrikum, außerdem aber auch die ehrwürdigen Bischöfe von Palästina,

und als in der Mitte das heiligste und unbefleckte Evangelium aufgelegt war, da sprach Paschasinus, der ehrwürdige Bischof und Vertreter des apostolischen Stuhles, nachdem er zugleich samt denjenigen, die mit ihm gekommen waren, in die Mitte getreten war: . .'

Bleiben wir hier vorläufig stehen und werfen wir einen Blick auf die Zusammensetzung des Konzils.

Wie man sieht, bot dasselbe zu Anfang der Sitzung einen fast bedrohlichen Anblick. Wie zwei Schlachtreihen saßen zwei Parteien sich gegenüber; auf der einen Seite die römischen Legaten mit den Bischöfen der Diözesen[1]) Oriens, Pontus, Asien, Thracien, auf der andern Dioskorus mit seinen Ägyptern, den Bischöfen von Illyrikum und Palästina. Diese Scheidung war keineswegs eine bloß räumliche. Als noch in der ersten Sitzung die meisten Bischöfe den Dioskorus verlassen, bringen sie dies dadurch zum Ausdruck, daß sie von seiner Seite auf jene der römischen Legaten übertreten; als die Einigkeit dadurch hergestellt ist, verlautet auch in den Akten der folgenden Sitzungen nichts mehr von einer ‚rechten' und ‚linken' Seite der Versammlung. Bis zu diesem Zeitpunkt aber treten die beiden Gruppen von Bischöfen, die ‚Orientalen' und die ‚Ägypter' einander mit großer Schärfe entgegen. Gleich zu Anfang der ersten Sitzung äußert sich dieser Gegensatz in heftiger Weise, als Theodoret von Cyrus, der frühere Gegner des Cyrill von Alexandrien, der von der Räubersynode abgesetzte und anathematisierte, in die Versammlung eintritt[2]). Obschon der Papst ihm sein Bistum zurückgegeben hat, obschon der Kaiser seine Gegenwart beim Konzil befiehlt, erheben dennoch die Ägypter heftigen und erbitterten Einspruch gegen seine Teilnahme am Konzil, der von der Gegenseite in ebenso heftiger Weise erwidert wird. Die Ägypter dürfen es sogar wagen, sich auf die Absetzung des Theodoret durch eine ganze Synode (d. h. die Räubersynode!) zu berufen[1]), und in der ganzen Szene tritt eine Heftigkeit zutage, die in unheimlicher Weise an die Auftritte der Räubersynode erinnert.

---

[1]) Konstantin hatte zum Zweck der bürgerlichen Verwaltung das Reich in 4 Präfekturen (Oriens, Illyrikum, Italia, Galliä) eingetheilt, von welchen jede in mehrere ‚Diözesen' zerfiel. Die 5 Diözesen der Präfektur Oriens waren: Oriens (Hauptstadt Antiochia in Syrien), Ägyptus, Asia, Pontus, Thracia.

[2]) H. 73. M. 589.

Dioskorus hatte also nicht nötig, von vornherein seine Sache verloren zu geben. In dem Bischofsverzeichnis zu Anfang des Konzils, wie zu Beginn der Versammlung selbst behauptete er den Ehrenplatz, der dem Bischof von Alexandrien gebührte. Sein Anhang war stark und seine Anhänger, wie die damaligen Bischöfe überhaupt, daran gewohnt, sich auch in der Abstimmung an ihren Metropoliten in weitgehender Weise anzuschließen. Als in der ersten Sitzung die Bischöfe von Palästina, Griechenland ꝛc. den Dioskorus verlassen, geschieht es in Gemeinsamkeit mit ihren Metropoliten und nach dessen Vorgang[2]); einige Bischöfe, die selbständig vorangehen, scheinen dafür fast eine Entschuldigung für notwendig zu halten. So sagt Konstantin von Demetrias in Thessalien, sein Metropolit sei krank und in Helenopolis geblieben, er aber sei gesinnt, wie die 318 usw. Ähnlich andere[3]). Die Bischöfe von Ägypten aber, des Dioskorus eigenste Partei, weigern sich nach Absetzung desselben dem Schreiben Leos an Flavian zuzustimmen, bevor ein neuer Erzbischof von Alexandrien gewählt sei; das Konzil von Nicäa habe die Regel aufgestellt, ganz Ägypten müsse sich nach dem Erzbischof von Alexandrien richten, und nichts solle ohne ihn von einem ihm unterstehenden Bischof geschehen[4]). Auf diesem Standpunkt verharren sie mit der Hartnäckigkeit, für welche die Ägypter im Altertum berühmt waren.

Eine bedeutende Rolle spielen auf dem Konzil von Chalcedon auch die ‚glorreichsten Oberbeamten und der allerhöchste Senat', οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες καὶ ἡ ὑπερφυὴς σύγκλητος. Die ‚glorreichsten Oberbeamten' sind sechs der vornehmsten Würdenträger des Reiches, der Senatoren sind 11, ebenfalls alles Würdenträger von höchstem Rang. In den Händen dieser weltlichen Beamten, die zu Anfang der Konzilsakten, getrennt von den Mitgliedern des Konzils, mit Namen und Amt aufgezählt werden, liegt die Leitung der Synodalverhandlungen.

Daß man Laien einen solchen Einfluß auf das Konzil zugestand, war eine Neuerung, die sich indes aus den Zeitverhältnissen erklärt. Die römischen Legaten konnten nicht unmittelbar die Leitung der Geschäfte über-

---

[1]) H. 73 d. M. 952 c.
[2]) H. 129 c—132. M. 680—684.
[3]) H. 132 b. M. 684 b.
[4]) H. 417 s. M. VII, 53 s.

nehmen; sie verstanden dazu das Griechische nicht hinlänglich, da sie im Verkehr mit dem Konzil des Dolmetschers sich bedienen mußten. Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien, Byzanz konnten aus verschiedenen Gründen für das Präsidium nicht in Betracht kommen; des Maximus von Antiochien Rechtmäßigkeit war zweifelhaft, Anatolius von Konstantinopel nicht hinlänglich zuverlässig. Daß ein einfacher Priester, wie es in Ephesus unter Cyrill der Fall gewesen war[1]), im Auftrag des eigentlichen Präsidenten die materiellen Hantierungen der Geschäftsleitung ausübe, war bei einer so zahlreichen und von heftigen Gegensätzen bewegten Versammlung ausgeschlossen. So blieb kaum etwas anderes übrig, als zur Aufrechthaltung der Ordnung das Ansehen des Kaisers anzurufen. Die von ihm gesandten hohen Staatsbeamten hatten Geschäftsgewandtheit genug, um eine so zahlreiche Versammlung zu leiten, das Ansehen der kaiserlichen Gewalt, das sie umstrahlte, war imstande, die Wiederkehr gewalttätiger Szenen zu verhüten. Den 520 Bischöfen, schrieben nach Vollendung der Synode die Konzilsväter an Leo den Großen, ‚standest du, wie den Gliedern das Haupt, mit Güte vor in jenen, welche deine Stelle vertraten; die gläubigen Kaiser aber führten zur Aufrechthaltung der Ordnung den Vorsitz‘ (ὧν σὺ μέν, ὡς κεφαλὴ μελῶν, ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχουσι . ., βασιλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον)[2]). Wenn die Synode in einem Schreiben, in welchem sie sich um die Gunst des Papstes bewirbt, so die Tatsachen darlegt, so dürfen wir sicher sein, daß diese Tatsachen im Einklang mit den Instruktionen Leos für seine Stellvertreter beim Konzil standen. Vor dem Konzil hatten die päpstlichen Legaten den Kaiser gebeten, beim Konzil gegenwärtig zu sein, sie würden sonst bei demselben in Abwesenheit des Kaisers ebenfalls nicht erscheinen[3]). In der feierlichen Sitzung, in welcher die Definition ausgesprochen wird, ist der Kaiser persönlich gegenwärtig, in den andern überläßt er den Platz seinen Stellvertretern. Höchst wahrscheinlich also ist denselben die Rolle, welche sie spielen, auf Wunsch der päpstlichen Legaten übertragen worden.

Dem Dioskorus sind diese weltlichen Beamten insofern günstig, als sie ihm, dem ersten Prälaten des Orients, die Schmach einer

---

[1]) H. I, 1355. M. IV, 1127.

[2]) H. 656c. M. 148c. Leo M. epist. 98 (Migne 54, 952c). Nach H. Gelzer (Historische Zeitschrift, N. F. 50, München-Leipzig 1901) 198 hätten die Legaten zwar den ersten Platz eingenommen, aber in keiner Weise den Vorsitz auf dem Konzil geführt. Wir gehen darauf nicht näher ein. Gelzer ist mit den Texten des Chalcedonense gar zu summarisch umgegangen, nicht einmal, daß der Papst als Haupt des Konzils mehrfach in demselben anerkannt ist, wird berücksichtigt.

[3]) H. 49e (Pars I cap. 35). M. 557b (Pars I cap. 41).

Verurteilung zu ersparen suchen. In der Sitzung, in welcher das Urteil über den Patriarchen gesprochen wird, sind sie abwesend und überlassen das Präsidium den römischen Legaten allein. In der folgenden Sitzung lehnen sie ausdrücklich jede Verantwortung für die Verurteilung ab. Als zu Beginn des Konzils die römischen Legaten gegen Dioskorus auftreten, sind die Beamten sichtlich ihn zu retten bemüht.

Der Überblick über die Zusammensetzung des Konzils zeigt, daß die päpstlichen Legaten zu Chalcedon durchaus nicht lauter Freunden und ergebenen Anhängern gegenüberstanden. Daraus folgt ein Doppeltes. Einmal werden die Legaten sich gehütet haben, über die Rechte des römischen Stuhles Behauptungen aufzustellen, welche in Zweifel gezogen werden konnten. Und ferner: wenn es ihnen trotzdem begegnet sein sollte, sich unvorsichtig auszudrücken und ihre Rechte zu übertreiben, so konnte von Seite des Konzils der Widerspruch und ein recht kräftiger Widerspruch nicht ausbleiben.

Erfolgte also ein Widerspruch gegen des Lucentius Behauptung, ohne den Papst sei ein allgemeines Konzil unmöglich? Die Antwort muß die Erwägung der ersten Szene der Synode geben. Als erster Redner in der Versammlung trat, wie oben gesagt, Paschasinus auf, sehen wir jetzt den Inhalt seiner Forderungen und die Diskussion, die sich daran knüpft[1].

Paschasinus: ‚Von dem seligsten und apostolischen Bischof der Stadt Rom, der das Haupt aller Kirchen ist, haben wir Aufträge, in welchen er uns zu fordern auferlegt, daß Dioskorus in der Versammlung nicht mit tagen solle. Wage er aber, solches zu tun, so möge er ausgestoßen werden. Wir müssen notwendig daran uns halten. Wenn es also eurer Hoheit gefällig ist, so möge entweder jener heraustreten (d. h. seinen Sitz unter den Bischöfen verlassen und in dem freien Raum in der Mitte als Angeklagter Platz nehmen), oder wir werden uns entfernen‘[2].

Die Beamten[3]: ‚Welche Klage wird denn im einzelnen Dioskorus, dem ehrwürdigen Bischof, vorgeworfen?‘

---

[1]) H. 68. M. 580s.

[2]) Τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἀποστολικοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων πόλεως, κεφαλῆς ὑπάρχοντος πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, προστάξεις ἔχομεν ἐν αἷς κατηξίωσε διαλαλῆσαι, ὅπως Διόσκορος μὴ συγκαθεσθῇ τῷ συνεδρίῳ· εἰ δὲ ἐπιχειρήσει τοῦτο ποιῆσαι, ἐκβληθείη. Τοῦτο ἀναγκαῖον ἡμᾶς παραφυλάξαι. Εἰ παρίσταται τοίνυν τῇ ὑμετέρᾳ μεγαλειότητι, ἢ ἐκεῖνος ἐξέλθοι, ἢ ἡμεῖς ἔξιμεν. H. 68a.

[3]) Im Original: ‚Die ruhmvollsten Oberbeamten und der erhabenste Senat sprachen‘. Ähnlich umständlich überall im Folgenden.

Paschasinus: ‚Die Vorhaltungen müssen ihm gemacht werden, wenn er erst herausgetreten ist'.

Die Beamten: ‚Wie wir sagten, soll im einzelnen der Klagepunkt, der auf ihm lastet, angegeben werden'.

Lucentius: ‚Über seinen eigenmächtigen Urteilsspruch soll er Rechenschaft ablegen. Denn die Eigenschaft des Richters, die ihm nicht zukam, maßte er sich an, und eine Synode wagte er abzuhalten, ohne Auftrag des apostolischen Stuhles, was nie geschehen ist, noch geschehen darf'.

Paschasinus: ‚Wir können wider die Aufträge des seligsten und apostolischen Bischofs, des Inhabers des apostolischen Stuhles nicht vorangehen, noch wider die kirchlichen Kanones oder Überlieferungen der Väter'.

Die Beamten: ‚Es ziemt sich, daß ihr im einzelnen angebt, worin er sich verfehlt hat'.

Lucentius: ‚Wir dulden es nicht, daß eine solch übermütige Beleidigung uns und euch zugefügt werde, daß jener (als Richter) dasitze, der, um gerichtet zu werden, hier ist'.

Die Beamten: ‚Wenn du als Richter auftrittst, so darfst du nicht wie ein rechtender mit Gründen streiten'.

‚Und nachdem Dioskorus, der ehrwürdige Bischof von Alexandrien, auf Befehl der ruhmreichsten Oberbeamten und des geheiligten Senates sich in der Mitte [d. h. als Angeklagter] niedergesetzt hatte, und die ehrwürdigen Bischöfe der Römer auf den ihnen zukommenden Sitzen sich niedergesetzt hatten und schwiegen, sprach Eusebius, der ehrwürdige Bischof von Dorylänm, nachdem er in die Mitte getreten war: ‚Beim Heil der Herrn des Erdkreises [d. h. der Kaiser][1]) gebt den Befehl, daß meine Bittschrift vorgelesen werde, wie es dem verehrungswürdigen Kaiser gefallen hat. Unbild erlitt ich von Dioskorus, Unbild erlitt der Glaube, ermordet worden ist der Bischof Flavianus. Zugleich mit mir wurde er ungerechter Weise abgesetzt. Befehlet, daß meine Bittschrift vorgelesen werde'.

[Die weltlichen Leiter der Verhandlungen geben diesen Befehl, Eusebius setzt sich in der Mitte nieder und die Anklageschrift wird verlesen.]

Man sieht, daß die Äußerung des Lucentius, von der wir oben ausführlich handelten, keinerlei Gegenbemerkung von Seite des Konzils oder der Staatsbeamten findet. Aber das ist noch nicht alles. Gleich in den ersten Worten des Paschasinus sind Grundsätze ausgesprochen, welche jene Äußerung des Lucentius bereits enthalten, der Sache nach mit ihr zusammen fallen. Jene Grundsätze aber werden von den Beamten und dem Konzil nicht nur durch das Schweigen,

[1]) Rustikus fand in seinem Akoimetenkodex an Stelle dieser Beschwörung eine Anrufung der hl. Dreieinigkeit. Pitra l. c. pag. 200 n. 182.

sondern auch durch das tatsächliche Verhalten anerkannt. Auf jene Grundsätze nämlich stützt Paschasinus seine Forderung, daß Dioskorus gerichtet werden müsse, und da die Beamten dieser Forderung nachgeben, dieselbe somit als rechtmäßig anerkennen, ohne gegen deren Begründung Verwahrung einzulegen, so haben sie durch ihr tatsächliches Verhalten diese Begründung anerkannt. Somit haben wir eine doppelte Bestätigung dieser Äußerung des Lucentius durch das Konzil. Eine direkte, insofern ihr vom Konzil nicht widersprochen wird; eine indirekte, indem die Grundsätze des Paschasinus durch die Beamten anerkannt werden, und das Konzil diese Anerkennung als selbstverständlich hinnimmt. Sehen wir mehr im einzelnen 1) den Inhalt der Worte des Paschasinus, 2) die Stellung der Beamten und des Konzils zu denselben.

1) Die Behauptungen des Legaten über die Rechte des römischen Stuhles lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen:

a) Der römische Bischof ist das Haupt aller Kirchen.

b) Er ist das Haupt des Konzils. Das wird nicht ausdrücklich von Paschasinus ausgesprochen, aber es liegt in seinen Worten. Denn die Eigenschaft Leos, daß er Haupt aller Kirchen ist, wird augenscheinlich von dem Legaten deshalb hervorgehoben, weil sie den Rechtstitel bildet, auf welchen hin der Papst auf dem Konzil Befehle geben kann. Als Haupt der Bischöfe, insofern sie auf dem Konzil versammelt sind, wird übrigens der Papst auch von den Vätern von Chalcedon anerkannt, an der oben S. 7 angeführten Stelle, in welcher das Verhältnis des Papstes zur Synode als das des Hauptes zu den Gliedern gekennzeichnet wird. Auch zu Ephesus 431 brauchte der päpstliche Legat Philippus dasselbe Bild: ‚Dank sagen wir der heiligen und verehrungswürdigen Synode, daß ihr, als uns das Schreiben des heiligen und seligen Papstes verlesen wurde, als heilige Glieder durch euere heiligen Zurufe dem heiligen Haupte auch durch euere heiligen Zurufe euch angeschlossen habt. Denn euere Seligkeit weiß, daß das Haupt des ganzen Glaubens, oder auch der Apostel, der selige Apostel Petrus ist[1]).

[1]) Τὰ ἅγια μέλη ταῖς ἁγίαις ἡμῶν (lies ὑμῶν) φωναῖς τῇ ἁγίᾳ κεφαλῇ καὶ ταῖς ἁγίαις ὑμῶν ἐκβοήσεσιν ἐνηνόχατε. οὐ γὰρ ἀγνοεῖ ὑμῶν ἡ μακαριότης ὅτι ἡ κεφαλὴ ὅλης τῆς πίστεως ἢ καὶ τῶν ἀποστόλων, ὁ μακάριος Πέτρος ὁ ἀπόστολος. Act. II. H. I, 1472e. M. IV, 1289c.

c) Als Haupt des Konzils hat der Papst das Recht, jeden Bischof, sogar den von Alexandrien von der Teilnahme an der allgemeinen Kirchenversammlung auszuschließen. Dasselbe Recht hatte Dioskorus, da er die Stelle und Rechte des römischen Bischofs sich anmaßte, von Kaiser Theodosius II. sich erteilen lassen (unten S. 18).

d) Ohne den Papst ist ein allgemeines Konzil, d. h. ein solches, das die ganze Kirche darstellt, nicht möglich. Das folgt daraus, daß der Papst Haupt der Kirche ist, denn solange nur die übrigen Glieder bei einander sind, das Haupt aber fehlt, ist niemals der ganze Leib der Kirche repräsentiert; jedes einzelne von den andern Gliedern mag abwesend sein, nie aber das Haupt. Diese Überzeugung spricht sich auch darin aus, daß die Legaten mit ihrer Abreise drohen können, wenn man ihren Forderungen nicht willfahrt. Ihre erste derartige Drohung (s. oben S. 7 Anm. 3) hatte zur Folge, daß die Versammlung von Nicäa nach Chalcedon verlegt wurde. In der soeben angeführten Stelle kehrt sie zum zweitenmal wieder: ‚entweder Dioskorus geht, oder wir gehen'. Zum drittenmal begegnen wir ihr, als in der fünften Konzilssitzung über die vorgeschlagene Formel der Glaubensdefinition eine große Meinungsverschiedenheit sich erhebt. Die päpstlichen Gesandten erklären da von neuem: ‚Wenn sie dem Schreiben des apostolischen und seligsten Mannes, des Bischofs Leo, nicht zustimmen, so befehlt, daß uns Geleitschreiben gegeben werden, daß wir zurückkehren, und dort [in Italien] wird dann die Synode abgehalten werden'[1]). Der Kaiser, dessen Ansehen in der Verwirrung wegen der Definition angerufen wird, macht die Drohung der päpstlichen Legaten zu der seinigen. Er läßt zwei Wege zur Hebung der Schwierigkeit vorschlagen, wenn keiner von beiden beliebe, ‚so befahl er, euch mitzuteilen, daß im Okzident die Synode abgehalten werden wird, da ja euere Gottesfurcht hier die Sache des wahren und orthodoxen Glaubens unzweideutig festzustellen nicht gewillt ist'[2]). Aus den Äußerungen der päpstlichen Gesandten spricht also die Überzeugung, daß die Synode dort ist, wo der Papst oder sein Bevollmächtigter weilt, und daß, wenn die Legaten nach Italien abreisen, die Synode entweder dorthin verlegt werden muß, oder gar nicht stattfinden kann.

---

[1]) Actio V; H. 447 c. M. VII, 101 b.

[2]) εἰδέναι ὑμᾶς (ἐκέλευσεν), ὅτι περ ἐν τοῖς δυτικοῖς μέρεσιν ἔχει γενέσθαι ἡ σύνοδος . . Ib. H. 449 d. M. VII, 105 b.

2) Es sind hohe Ansprüche, die Paschasinus erhebt, die Ausdrücke, in denen er sie vorträgt, sind von unzweifelhafter Klarheit und Entschiedenheit, sie bilden den Grund, auf welchen hin Paschasinus Forderungen an das Konzil stellt, die diesem als schwere Bürde erscheinen. Aber trotzdem wird uns a) aus den Reihen der Konzilsväter gegen dieselben nicht der leiseste Einspruch berichtet, und diese Tatsache ist umso bemerkenswerter, als bald darauf die Konzilsakten eine Äußerung enthalten, die sich zwar nicht auf das Schweigen in unserem Fall unmittelbar bezieht, aber doch im allgemeinen über das Reden und Schweigen der Konzilsväter sich ausspricht. Bischof Theodor von Klaudiopolis in Isaurien sagt nämlich über die Vorgänge auf dem Räuberkonzil: ‚Es wurden die Aufzeichnungen verlesen, Flavian seligen Andenkens mit Lob genannt. Während der Lobsprüche aber verhielten wir uns schweigend, da was geschehen war, gut geschehen war (μεταξὺ δὲ τῶν εὐφημιῶν ἡμεῖς ἐσιωπῶμεν, ὡς καλῶς πεπραγμένων τῶν πραχθέντων)[1].

b) In dem Benehmen der weltlichen Beamten ist eine doppelte Phase zu unterscheiden. Eine Zeitlang setzen sie der Forderung des Paschasinus einen gewissen Widerstand entgegen, insofern sie verlangen, daß der Legat die Verbrechen des Dioskorus namhaft machen müsse. Als aber Paschasinus sich nicht irre machen läßt, als er unentwegt seine Forderung festhält, geben die Beamten schließlich nach. Warum nun die Beamten den Legaten Schwierigkeiten in den Weg legen, warum andererseits Paschasinus auf ihre Zumutung nicht eingeht, das brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Es genügt uns, daß schließlich die Legaten siegen, daß Dioskorus seinen Ehrenplatz verlassen und als Angeklagter in die Mitte treten muß, ohne daß aus der Mitte des Konzils ein Wort zu seinen Gunsten oder ein Einspruch gegen die Berechtigung der Legaten zu ihrem Vorgehen laut wird. Und ferner erkennen sie das Recht der Legaten zu ihrer Forderung an, und ihr vorhergehendes Widerstreben kann nun nicht mehr als eine Leugnung dieses Rechtes aufgefaßt werden.

III. Was Lucentius mit seiner Anklage gegen Dioskorus sagen will, kann noch mehr verdeutlicht werden, wenn wir nunmehr im einzelnen den ganzen Zusammenhang dessen, was Dioskorus auf dem Räuberkonzil gegen den Primat des Papstes sich erlaubte, ins Auge fassen. Ebenso muß das Schweigen des Konzils von Chalcedon zu

[1] H. 81 c. M. 604 c.

der einzelnen Beschwerde des Lucentius in neues Licht treten, wenn das Verhalten der Synode zu der Gesamtheit der Anklagen und Ansprüche der päpstlichen Legaten betrachtet wird. Stellen wir also zunächst die Frage, inwiefern Dioskorus auf dem Räuberkonzil gegen die päpstlichen Primatialrechte sich versündigt hat.

1) Im allgemeinen läßt sich auf diese Frage antworten, daß Dioskorus die konziliaren Rechte des Primas der Kirche für sich selbst in Anspruch nahm, dadurch also in Roms Rechte eingriff und dessen Vorrang leugnete. Das ergibt sich a) schon daraus, daß dieselben Ausdrücke, durch welche die päpstlichen Rechte auf dem Chalcedonenser Konzil beschrieben werden, auch dienen müssen, um die Anmaßung des Dioskorus zu Ephesus zu bezeichnen.

α) Wie oben erwähnt, hatte Dioskorus das ποιεῖν, das Abhalten des Konzils sich angemaßt. Das Abhalten aber erkennt Kaiser Marcian als Recht Leos an, wenn er ihm schreibt[1]): ‚Wenn es Deiner Heiligkeit gefällt, in diese Gegenden sich zu verfügen und die Synode abzuhalten (τὴν σύνοδον ἐπιτελέσαι, synodum celebrare), so möge Sie geruhen, dies aus Liebe zur Religion zu tun‘.

β) Dioskorus besaß zu Ephesus die αὐθεντία τῆς συνόδου, Leo besitzt sie zu Chalcedon. An den ersteren schreibt Kaiser Theodosius vor dem Konzil[2]), ‚in Beobachtung der Kanones der hl. Väter verleihen wir nicht nur wegen des Theodoret, sondern auch wegen aller andern, die zu der jetzt sich versammelnden Synode kommen, die Autorität und die erste Stelle (τὴν αὐθεντίαν καὶ τὰ πρωτεῖα, auctoritatem et primatum) deiner Gottesfurcht‘. Juvenal von Jerusalem, an welchen in derselben Form ein Schreiben gerichtet wurde, und Thalassius von Cäsarea würden desselben Sinnes mit Dioskorus sein. Des letztern Zusatzes wegen behauptet Dioskorus zu Chalcedon[3]), nicht ihm allein habe der Kaiser die Gerichtsbarkeit übertragen (ἐπέτρεψε τὴν κρίσιν), sondern auch dem Juvenal und Thalassius habe er die Autorität über die Synode gegeben (τὴν αὐθεντίαν τῆς συνόδου δέδωκεν). Doch zeigt der ganze Verlauf, daß Dioskorus in hervorragendster und eigentlichster Weise an der Spitze der Synode stand. Flavian stellt in der Appellation, die er nach der Synode an den Papst richtete, das Verhältnis dar, wenn

[1]) H. 44a. M. 100a.
[2]) H. 80c. M. 600c.
[3]) H. 80d. M. 601a.

er Leo bittet, zu schreiben **et Juvenali Hierosolymorum episcopo et Thalassio Caesareae Cappadociae, Stephano quoque Ephesiensi et Eusebio Ancyritano et Cyro Afrodisiensi et reliquis sanctis episcopis, qui consensum super pravo consilio adversum me praebuerunt Dioscoro, vel qui ut** [lies: **qui velut**] **principatum s. Synodi apud Ephesum tenuit.** (Neues Archiv 11, 364). Selbst da, wo die weltlichen Leiter der Verhandlungen auf die Einrede des Dioskorus einigermaßen eingehen, zeigt sich dies. So sagen sie zB. einmal, ‚die ehrwürdigen Bischöfe, welchen damals die Leitung der Geschäfte von der kaiserlichen Hoheit verliehen war (οἷς ἡ αὐθεντία τότε τῶν πραττομένων παρὰ τῆς βασιλικῆς ἐδέδοτο κορυφῆς) sollen angeben, weshalb das Schreiben des heiligsten Erzbischofs Leo nicht verlesen wurde‘[1]). Aber die Antwort gibt denn doch wieder Dioskorus, und als derselbe fordert, nun auch die andern Bischöfe, ‚welche mit der Sache betraut gewesen‘ (οἷς ἐπετράπετο τὸ πρᾶγμα) zu verhören, wird er aufgefordert, deutlich zu sagen, welchen Bischof (im lateinischen Text: welche Bischöfe) er meine. Erst als Dioskorus den Juvenal und Thalassius namentlich genannt hat, werden nach beendigtem Verhör des Alexandriners auch diese befragt. Thalassius bringt als Entschuldigung vor, er habe die Verlesung des päpstlichen Briefes nicht verhindert und für sich allein nicht die Macht besessen, die Verlesung anzuordnen (οὔτε δὲ τοσαύτην αὐθεντίαν εἶχον, ὥστε ἐμὲ μόνον τυπῶσαι γενέσθαι τὴν ἀνάγνωσιν)[2]). Auch später entschuldigt sich Thalassius noch einmal damit, daß er nicht αὐθέντης gewesen sei und folglich eine Unordnung auf dem Räuberkonzil nicht habe hindern können[3]). Den Dioskorus also trifft die Verantwortung. Als er den Flavian ‚ermordete‘, sagt mit starkem Ausdruck von ihm Bischof Quintus von Phokeia, da brachte er weder Kanones vor, noch wurden solche vorgelesen, noch beobachtete er ein kirchliches Verfahren, sondern gestützt auf eigene Autorität setzte er ihn ab‘ (ἀλλὰ αὐθεντίᾳ ἰδίᾳ χρώμενος καθεῖλε[4]).

Stellen, welche über den Sinn von αὐθεντία Aufschluß geben können, sind außer den angeführten noch z. B. jene, in welcher Bischof Sabinian

---

[1]) H. 89a. M. 616c.
[2]) H. 89d. M. 617c.
[3]) H. 105d. M. 644d.
[4]) Act. III. H. 344b. M. 1044b.

von Perrha sich beklagt, daß Dioskorus αὐθεντίᾳ ἔτι δὲ καὶ τυραννίδι ihn aus seinem Bischofssitz vertrieben habe[1]). Oder jene, in welcher Paschasinus in der dritten Konzilssitzung sagt, Dioskorus habe αὐθεντήσας (latein.: praesumens sibi primatum), ἀκανονίστως den Eutyches, der von seinem rechtmäßigen Bischof verurteilt war, in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen[2]). Als in derselben Sitzung die Synode den Dioskorus vor ihr Gericht ladet, bezeichnet sie sich als μεγάλη σύνοδος ἔχουσα τὴν ἀποστολικὴν αὐθεντίαν (regularem auctoritatem)[3]).

Wohl mit beabsichtigter Anspielung schreibt vor dem Konzil die hl. Pulcheria an Papst Leo, die Bischöfe sollten σοῦ αὐθεντοῦντος (lat.: te auctore) die obschwebenden Fragen entscheiden[4]). Nach der Synode sagt Kaiser Marcian, dieselbe habe, während sie die Glaubenssache eifrig erforschte, durch die Autorität, διὰ τῆς αὐθεντίας, des seligsten Leo auch die Fundamente der Gottesverehrung befestigt[5]).

γ) Zu Ephesus, sagt Bischof Julian von Hypaipa[6]), habe Dioskorus τὸ κῦρος τοῦ κρίνειν besessen, jetzt aber zu Chalcedon komme ‚τὸ κῦρος des heiligsten Erzbischofs Leo' den päpstlichen Legaten und der ganzen Synode zu. Der Sinn ist: wie zu Ephesus Dioskorus den Flavian verurteilt habe, so besitze Leo (und durch ihn die Synode) das Recht, den Dioskorus zu verurteilen.

δ) Dioskorus gibt nicht seine Stimme ab, wie alle andern. Nachdem alle für die Wiedereinsetzung des Eutyches gestimmt haben, sagt Dioskorus[7]): ‚Die Urteile dieser ganzen heiligen und ökumenischen Synode über den ehrwürdigen Archimandriten Eutyches, bekräftige ich und füge zugleich meine eigene Stimme bei (βεβαιῶ καὶ τὴν ἐμαυτοῦ συνεισάγω γνώμην), daß er unter den Priestern

---

[1]) Act. XIV. H. 573c. M. VII, 317d.

[2]) H. 345a. M. 1046c.

[3]) H. 317c. M. 997b.

[4]) H. 44e. M. 101d. Zu te auctore vgl. die alte lateinische Übersetzung der Definition von Chalcedon, in welcher Cölestin und Cyrill auctores der ersten Synode von Ephesus heißen (Mansi 7, 751a, 763c), während der griechische Text der Stelle sie ἡγεμόνες (H. 451e, M. 7, 109b), die andern lateinischen Übersetzungen sie praesides nennen (Mansi l. c. 109b, 763c). Auch das οὐκ ἤμην αὐθέντης des Thalassius (H. 105d, M. 644d) wird vom Lateiner übersetzt ego non eram auctor.

[5]) H. 676c. M. VII, 500b.

[6]) H. 344c. M. 1044d.

[7]) H. 232e. M. 862b.

seinen Platz habe' ꝛc. Ebenso sagen die päpstlichen Legaten zu Chalcedon, nachdem in der Verhandlung über Bassianus von Ephesus die ganze Synode durch Akklamation ihre Meinung geäußert hat, ‚an uns und an diesen (Anatolius) ist es, das Urteil zu bekräftigen'[1]).

ε) Secundam *formam* reverentissimi et sanctissimi Alexandrini archiepiscopi et sancti et universalis Concilii verurteilt Johannes von Sebaste zu Ephesus den Flavian und Eusebius[2]). Zu Chalcedon dagegen läßt sich Cekropius von Sebastupolis vernehmen[3]): ‚Über diese Dinge (die Wirren wegen Eutyches) wurde eine Norm von dem heiligsten römischen Erzbischof gegeben (τύπος ἐδόθη, forma data est) und wir stehen auf seiner Seite[4]) und haben alle das Schreiben unterzeichnet.

ζ) Auf dem Räuberkonzil kommt zuerst die Bezeichnung ‚ökumenischer' Patriarch vor und zwar als Titel für Dioskorus[5]). Bischof Olympius von Evaza sagt nämlich zu Ephesus von dem ‚gegenwärtigen hl. Konzil'[6]): cui praesul et primus est sanctissimus pater noster et universalis archiepiscopus Dioscoros magnae Alexandrinae civitatis'. Sicherlich kein Zufall ist es, wenn nun auf dem Chalcedonenser Konzil der gleiche Titel dem Papste gegeben wird, und zwar von den Angehörigen der Alexandrinischen Kirche, nämlich von den Diakonen Theodor und Ischyrion, von dem Priester Athanasius, dem Neffen des hl. Cyrill, und von dem alexandrinischen Sophronius[7]). Der Legat Paschasinus aber unterschreibt

---

[1]) Vielleicht wird der Text besser interpungiert: δῆλα τὰ παρὰ πάσης τῆς συνόδου λεχθέντα, τί περὶ τούτου τοῦ πράγματος ἢ τῶν προςώπων δοκεῖ. Καὶ ἡμῶν καὶ τούτων ἐστὶ τὴν ἀπόφασιν βεβαιῶσαι. Hard. 557a. Mansi 289d.

[2]) H. 259d. M. 912a.

[3]) H. 285b. M. 953a.

[4]) στοιχοῦμεν αὐτῷ, in der alten Übersetzung constat nobis, was wohl heißen soll: er steht auf unserer Seite.

[5]) A. Vaira, De praerogativa oecumenicae nomenclationis et potestatis Rom. Pontificis a Constantinopolitanis praesulibus usurpata. Patavii 1704. pag. 2.

[6]) Hard. 229b. Mansi 855b. Rustikus notiert ein Jahrhundert später in seinen Anmerkungen zum Konzil von Chalcedon: Nota: universi archiepiscopus mundi. Mansi l. c., Pitra l. c. pag. 209.

[7]) Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ θεοφιλεστάτῳ (ἁγ. καὶ μακαριωτάτῳ) οἰκουμενικῷ ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ τῆς μεγάλης Ῥώμης Λέοντι καὶ

in der sechsten Sitzung die Akten als ,Stellvertreter meines Herrn, des seligsten und apostolischen Bischofs der allgemeinen Kirche'[1]).

b) Anmaßung des Primates wird auch ausdrücklich dem alexandrinischen Patriarchen vorgeworfen. So von dem Zeitgenossen Prosper Tiro: **in quo concilio Dioscorus Alexandrinus episcopus primatum sibi vindicans absoluto Eutyche in Flavianum episcopum Constantinopolitanum damnationis sententiam tulit, reclamantibus eis qui vice s. papae Leonis intererant**[2]). Ebenso von Viktor von Tunnunum: **in qua (synodo) Dioscorus . . sibi principatum usurpans imperiali favore eundem Eutychen . . absolvit et eius obtrectatores . . impia auctoritate, contradicentibus etiam legatis sedis apostolicae, condemnavit**[3]) . . Leo der Große sagt dasselbe. Sein Legat Hilarus mußte fliehen **vim Alexandrini episcopi sibi omnia vindicantis**[4]). An das Volk von Konstantinopel schreibt er[5]): **Quippe cum vox illic a nostris contradictionis emissa sit, quam Alexandrinus antistes, qui totum solus impotentiae suae vindicavit, audire contempsit.**

2) Im einzelnen sind die Rechtsverletzungen des Dioskorus Rom gegenüber folgende.

τῇ ἁγίᾳ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ. So Theodor, Ischyrion und Sophronius in der Überschrift ihrer Bittschriften H. 321 d. 325 b. 335 b; M. 1006 b. 1012 b. 1029 d. Τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ τῆς μεγάλης Ῥώμης Λέοντι etc. So Athanasius H. 332 a cf. 333 e; M. 1022 c. cf. 1029 a.

[1]) Πασχασῖνος ἐπίσκοπος, ἐπέχων τὸν τόπον τοῦ δεσπότου μου τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἀποστολικοῦ τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου πόλεως Ῥώμης Λέοντος . . ὑπέγραψα. Im lateinischen Text ist noch beigefügt *synodo praesidens* statui, consensi, subscripsi. In der griechischen Handschrift des Akoimetenklosters, die Rustikus während des Dreikapitelstreites in Konstantinopel verglich, finden sich die Unterschriften der römischen Legaten auch in lateinischer Sprache, die des Paschasinus mit jenem Zusatz. H. 465 e. M. 7, 136 c. Pitra l. c. pag. 218.

[2]) Prosperi Tironis epitoma chronicon. (Mon. Germ. Auct. ant. IX, 480.) Liberatus zitiert eine Stelle aus dieser Chronik unter dem Namen des Lucentius (Ib. pag. 343).

[3]) Victor Tonnennensis ib. XI, 184.

[4]) Epist. 45 n. 2 (Migne P. l. 54, 833 b).

[5]) Epist. 50 n. 1 (ib. 841 b).

a) Eine erste Anklage gegen ihn wird hergeleitet aus dem kaiserlichen Schreiben, welches ihm den Vorsitz auf dem ephesinischen Konzil anweist. Es heißt in demselben[1]), der Kaiser habe schon früher befohlen, daß Theodoret von Cyrus an den Verhandlungen des Konzils nicht teilnehmen dürfe. Da aber der Kaiser besorge, es möchten einige Anhänger des Nestorius dennoch sich um die Gegenwart desselben bemühen, so habe er es für notwendig gehalten, ‚dieses geheiligte Schreiben an deine Gottesfurcht zu senden, durch welches wir deiner Gottesfurcht und der ganzen heiligen Synode kund tun, daß wir in Beobachtung der Kanones der hl. Väter nicht allein in betreff des Theodoret, sondern auch in betreff alles andern, was die jetzt sich versammelnde hl. Synode angeht, die Obergewalt und die erste Stelle (τὴν αὐθεντίαν καὶ τὰ πρωτεῖα) deiner Gottesfurcht verleihen, indem wir genau wissen, daß auch der gottesfürchtigste Erzbischof von Jerusalem Juvenalis und der gottesfürchtigste Erzbischof Thalassius und jeder derartige warme Liebhaber und Eiferer für den wahren Glauben eines Sinnes mit deiner Heiligkeit sein werden . . Diejenigen aber, welche etwas aufzustellen wagen, was auf Erweiterung oder Minderung dessen hinausläuft, was über den Glauben von den heiligen Vätern zu Nicäa und später zu Ephesus dargelegt wurde, sollen keinerlei Redefreiheit besitzen, sondern wir wollen, daß sie unter eurer Richtergewalt stehen (ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τὴν ὑμετέραν εἶναι κρίσιν βουλόμεθα). Denn um dieser Sache willen haben wir jetzt befohlen, daß die hl. Synode zusammentreten solle‘.

‚Nach demselben Wortlaut‘, fügen die Akten der Räubersynode bei, ‚wurde auch an Juvenal, den ehrwürdigen Bischof von Jerusalem geschrieben‘.

Von den römischen Legaten ist hier mit keiner Silbe die Rede. Sie sind einfach als nicht vorhanden betrachtet und mit Recht bemerkt deshalb Rustikus zu der Stelle, an welcher die Autorität und der Vorsitz dem Dioskorus übertragen wird: Aperte contra sedem Romanam. Schon die Aufnahme des Schreibens in die Konzilsakten beweist, daß Dioskorus mit dessen Inhalt einverstanden war[2]).

b) Leo der Große hatte seinen Legaten ein Schreiben, die berühmte epistola ad Flavianum mitgegeben, welches er von dem

---

[1]) H. 80; M. 600.

[2]) Das kaiserliche Schreiben ist, von einigen unbedeutenden Varianten abgesehen gleichlautend, auch in den syrischen Akten enthalten. Hoffmann S. 2.

Konzil angenommen wissen wollte. Dioskorus hinderte dessen Verlesung. Gleich zu Anfang der ersten Sitzung forderte der Diakon Hilarus die Verlesung desselben. Dioskorus tat darauf eine Äußerung, als wolle er dem Begehren des Legaten willfahren. Aber sofort, nachdem Hilarus das Schreiben abgeliefert hatte, sagte der Notar Johannes, der eben vorher das kaiserliche Berufungsschreiben vorgelesen hatte, er habe noch ein zweites kaiserliches Schreiben zur Hand. Juvenal von Jerusalem beeilte sich zu bemerken, dieses müsse verlesen werden. Das geschah; und von dem päpstlichen Aktenstück ist einstweilen nicht mehr die Rede. Der Wortlaut der Akten ist dieser.

Nachdem das Berufsschreiben des Kaisers an Dioskorus verlesen ist, folgen Äußerungen der päpstlichen Gesandten Julianus und Hilarus[1]).

Julianus: ‚In derselben Form wurde von den gottesfürchtigsten und christusliebenden Kaisern unser heiligster Papst, der Führer der römischen Kirche Leo berufen'.

Hilarus: ‚Unser ruhmvollster und christlichster Kaiser hat, gemäß seinem Verhalten und seiner Stimmung gegenüber dem rechten Glauben, unsern seligsten Bischof Leo, den Bischof des apostolischen Stuhles aufgefordert, daß er bei dieser verehrungswürdigen und heiligen Versammlung gegenwärtig sei. Seiner Gottesfurcht hätte das genehm sein können, wenn es dafür ein Beispiel gäbe, und wenn dies besser gewesen wäre. Aber euere Heiligkeit weiß, daß weder auf der nicänischen noch auf der ephesischen heiligen Synode noch auf einer andern derartigen Versammlung, der Papst des heiligen Stuhles gegenwärtig war'. Deshalb habe er auch diesmal nur Legaten gesandt, in denselben sei der Papst selbst unter den Konzilsvätern anwesend, ‚von welchen er überzeugt sei, daß sie alles, was die Reinheit des katholischen Glaubens und die Ehrfurcht vor dem heiligsten Apostel Petrus fordert, tun würden. Durch uns sendet er an euere Seligkeit Schreiben, wie sie der Synode der hl. Väter geziemen; nehmet sie an und befehlet sie vorzulesen'. Dioskorus der Bischof von Alexandrien sagte: ‚es möge angenommen werden, was geschrieben wurde an diese heilige und ökumenische Synode von unserem heiligsten Mitbruder und Mitbischof Leo'. Und als das Schreiben übergeben war, sagte der Priester Johannes, der erste der Notare: ‚noch eine andere gottesfürchtige Anordnung (ἕτερον εὐσεβὲς θέσπισμα, aliae divinae literae d. h. ein kaiserliches Schreiben) wurde unserem heiligsten und gottgeliebtesten Erzbischof Dioskorus übergeben: auch dies ist uns zur Hand und steht euerer Heiligkeit zu Befehl'. Juvenal, der Bischof von Jerusalem sagte: ‚es möge vorgelesen und der Treue der Akten anvertraut werden'.

[1]) H. 88; M. 613 s.

Die Verhandlung geht dann weiter. Eutyches tritt auf und beschwert sich über Flavian; Flavians Forderung, den Eusebius von Dorpläum als Ankläger des Eutyches zu hören, wird abgewiesen und statt dessen der Vorschlag gemacht, die Akten der Verurteilung des Eutyches vorlesen zu lassen. Auch die römischen Legaten werden befragt, ob sie damit einverstanden seien.

Dioskorus[1]): ‚Es möge auch der seligste Bischof Julianus, der Stellvertreter des heiligsten Bischofs der römischen Kirche Leo sagen, ob er dieser heiligen Synode zustimmt, und ob auch er will, daß vorgelesen werde, was in Konstantinopel in betreff dieser Sache geschah'.

Julius: ‚Unter der Bedingung wollen wir die Verlesung der Verhandlungen, wenn zuerst verlesen wird, was vom Papst geschrieben wurde'.

Hilarus: ‚Da auch der heiligste Bischof von Rom, nachdem er von den Aufzeichnungen, deren Verlesung ihr jetzt verlangt, Kenntnis genommen hatte, schrieb, was er geschrieben hat, (so befehlet, daß man dieses lese)'[2]).

Eutyches: ‚Die von dem heiligsten und gottgeliebtesten Erzbischof von Rom Leo zu euerer Synode abgesandten gottesfürchtigsten Männer sind mir verdächtig geworden. Denn sie nahmen Wohnung bei Flavian ꝛc.'

Dioskorus: ‚Es ist sachgemäß und vernünftig, daß zuerst jenes verlesen werde, was in dieser Sache verhandelt wurde, und dann das Schreiben des seligsten römischen Bischofs. Wie es also dem heiligen Konzil genehm war, mögen die Akten durchgegangen werden'.

In den uns erhaltenen Akten der Räubersynode ist jetzt von Leos Schreiben nicht mehr die Rede[3]).

---

[1]) H. 108e. M. 648d.

[2]) Die eingeklammerten Worte fehlen im griechischen Text.

[3]) Die (monophysitischen) syrischen Akten der Räubersynode helfen sich über die Schwierigkeit, welche des Dioskorus Verhalten gegen die römischen Legaten bereitet, durch eine Fälschung hinweg. Die erste Sitzung des Konzils fehlt in diesen Akten; nach Anführung einiger kaiserlichen Schreiben und dem Mitgliederverzeichnis der Synode beginnen dieselben mit den Worten des Notars Johannes: ‚Schon am ersten Tage, als sich eure heilige und große Synode versammelt hatte, und die, welche die Stelle des heiligen und gottliebenden Erzbischofs der Kirche von Rom, Leon vertreten . . ausblieben und nicht kamen, hat eure Heiligkeit, dem Kanon gemäß verfahrend, befohlen, daß einige von den gottliebenden Bischöfen . . zu jenen . . gehen und sie ermahnen sollten, heute zu kommen'. Die Abgesandten melden dann, die Legaten weigerten sich zu erscheinen. Durch diese Darstellung ist denn natürlich Dioskorus von aller Versündigung gegen die Legaten rein gewaschen. Hoffmann S. 4—6.

Auch sonst wird die Beseitigung des päpstlichen Schreibens dem Dioskorus zum besonderen Vorwurf angerechnet. So in den Briefen Leos[1]), so auch von Flavian in seiner Darstellung der Vorgänge zu Ephesus[2]): ubi neque litteras Sanctitatis vestrae, cum sufficiat ad confirmationem Patrum fidei, legi permittit; sed illa, quae possunt etiam ipsis immitibus et ferocibus et caecis viam veritatis ostendere, [omittens], inrationabilia et caecitate plena suscipi ac legi praecipiens, ne sermone quidem ullo dignos habuit, qui a vobis sunt destinati.

c) Dioskorus hat Papst Leo exkommuniziert. Wann und wo er das tat, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen[3]), die Tatsache selbst indes steht fest. Der alexandrinische Diakon Theodor sagt auf dem Konzil von Chalcedon in seiner Beschwerdeschrift, er werde alles, was er gegen Dioskorus vorgebracht, beweisen, ‚und besonders auch das, was in der Metropole Nicäa (latein. Text: was gegen das in der Metropole Nicäa gehaltene Konzil) von ihm gewagt wurde. Denn dieser seligste, oder vielmehr wildeste (ἁγιώτατος μᾶλλον δὲ εἰπεῖν ἀγριώτατος), dem das Freveln in jeder Beziehung zur Gewohnheit geworden war, für ein Nichts es achtend, was er gegen Flavian heiligen und verehrten Angedenkens unternommen hatte, wandte sich zu einem noch größern Verbrechen. Die Exkommunikation nämlich gegen den heiligsten und verehrtesten apostolischen Stuhl des großen Rom vermochte er die zugleich mit ihm aus Ägypten abgereisten heiligsten Bischöfe — an Zahl ungefähr zehn, denn mehr wagten nicht sich ihm anzuschließen wegen seiner Freveltaten in Ephesus — gegen ihren Willen zu unterschreiben zum Teil durch Drohungen, zum Teil durch Betrug. Und wahrlich weinend und seufzend unterschrieben sie jenes ruchlose Blatt‘[4]). Leo selbst spricht von dem Vorgang an einer Stelle, an welcher er sich selbst als Vorgesetzten des Dioskorus bezeichnet: Sed nec nos, licet in singulis fratribus, quia membra nostra sunt, vulnerasset, a speciali dolore fecit

---

[1]) Epist. 45 n. 2 (Migne P. l. 54, 835 a).

[2]) Libellus appellationis pag. 363, 71.

[3]) Vgl. Tillemont, Mém. Vol. XV, S. Léon art. 85 u. not. 33 (Venice 1732 pag. 603. 909). Ballerini zu S. Leo. M. ep. 120 n. 3 Migne P. l. 54, 1450.

[4]) H. 324 d; M. 1009 a.

exceptos, quibus nova et inaudita prius atque incredibili audacia inferre contra suum caput est molitus iniuriam[1]).

Unzweifelhaft also hat Dioskorus die Rechte des Primates sich angemaßt und höchst wahrscheinlich sich zu einem zweiten Papst in der Kirche aufwerfen wollen. Daß gerade in Alexandrien ein solcher Plan reifte, ist aus den Zeitverhältnissen leicht zu begreifen. Im Rang die zweite Kirche der Christenheit war sie an glanzvoller Tätigkeit für die Sache des wahren Glaubens die erste unter allen. Ihre Patriarchen Athanasius und Cyrill hatten den heftigsten Ansturm der beiden mächtigsten Häresien auszuhalten gehabt; sie hatten den Kampf mutig aufgenommen und siegreich bestanden. Die Welt schaute deshalb auf Rom und Alexandrien als die Horte des Glaubens. Als 380 Kaiser Theodosius in einem berühmten Gesetz seinen Untertanen die Annahme des wahren Glaubens empfahl, nannte er als dessen Kennzeichen die Gemeinschaft mit Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien. An dieselben beiden Namen klammert sich um dieselbe Zeit Hieronymus in den dogmatischen Kämpfen des Ostens; wenn er der Gemeinschaft mit Damasus und Petrus sicher sei, fühlt er sich sicher vor dem Vorwurf der Häresie, und ebenso sind ihm später Anastasius von Rom und Theophilus von Alexandrien die Bannerträger (τροπαιοφόροι), deren Führung er sich anvertraut. Auch dem hl. Ambrosius drängen sich, wo er einige Namen von Bischöfen seiner Zeit nennen will, an erster Stelle diejenigen des Damasus und Petrus auf die Lippen; Sozomenus nennt dieselben Bischöfe als die ersten Gegner der Apollinaristen; schon viel früher hatte Athanasius die beiden Dionysius, den von Rom und den von Alexandria, als Autoritäten neben einander genannt, und auch nach dem Konzil von Chalcedon darf Kaiser Marcian auf Athanasius, Theophilus Cyrill als unweigerliche Zeugen der Wahrheit hinweisen[2]). Für einen unpriesterlich gesinnten Patriarchen auf dem glanzvollen Sitz der zweiten Stadt der Erde lag also der Versuch nahe, dasjenige, was bisher Alexandrien nur an der Seite Roms und gestützt von ihm gewesen war, auch ohne und gegen Rom besitzen zu wollen. Das Konzil von Konstantinopel

---

[1]) Leo M. ep. 120 n. 3 Migne P. l. 54, 1051 a.

[2]) Das Gesetz des Theodosius Codex Theodos. XVI, 1; Hieronymus ep. 17 ad Marcum, n. 2 (ed. Martianay 1, 44; Migne 22, 360); adv. Rufinum lib. 3 n. 9; cf. lib. 1 n. 10 (ed. Mart. 2, 589. 465, Migne l. c. 23, 464 b. 404 c). Ambrosius de spir. s. lib. 1 prol. n. 18; cf. ep. 23 n. 8 (Migne l. c. 16, 708. 1029 a); Sozom. 6, 25; Athanasius, de synod. n. 43 (Migne P. gr. 26, 769 a); Marcian Cod. Justinian, lib. 1 tit. 5 n. 8. Vgl. auch Conc. Chalcedonense act. 11 (Hard. 2 Mansi 7, 282 a), wo Bassian von Ephesus als verurteilt durch Rom und Alexandrien bezeichnet wird.

381 hatte zwar den Patriarchen von Alexandrien an der Ausdehnung seiner Macht über Ägypten hinaus zu hindern gesucht. Aber Dioskorus „will sich an diese Kanones nicht halten, sondern drüber und drunter führt er den Thron des Markus im Munde, und das, obgleich er wohl weiß, daß (im Orient) des großen Petrus Thron die Großstadt Antiochia inne hat, der auch des seligen Markus Lehrer war, und im Chor der Apostel der erste und der Führer"[1]).

IV. Wie hat nun das Konzil von Chalcedon dieses Auftreten des Dioskorus beurteilt? Zwei Sitzungen desselben beschäftigen sich mit dem Gericht über den Patriarchen von Alexandrien. Welche Rolle spielen hier in der Anklage, Beweisaufnahme, Verurteilung seiner Rechtsverletzungen gegenüber dem Papst?

1) Für die Anklage kommt außer der Anklageschrift des Eusebius von Doryläum die erste Szene des Konzils in Betracht, in welcher die päpstlichen Legaten mit den weltlichen Beamten über Dioskorus verhandeln. Die Absicht des Paschasinus in dieser Szene ist freilich durchaus nicht die, als Ankläger aufzutreten. Er will kraft seiner Autorität als Stellvertreter Leos die Einleitung der Verhandlung gegen Dioskorus fordern, in dieser Verhandlung selbst aber gedenkt er die Stelle des Richters zu behaupten, nicht aber diejenige des Anklägers einzunehmen[2]). Denn so oft die weltlichen Beamten ihn auch dazu verleiten möchten, die Beschwerdepunkte gegen Dioskorus im einzelnen anzugeben, so oft gibt er ausweichende Antwort, indem er mit anderen Worten seine Forderung wiederholt, daß eine Gerichtsverhandlung stattfinden müsse. Als Lucentius gegen den weltlichen Leiter der Verhandlungen willfähriger ist und einen der Anklagepunkte namhaft macht, wartet Paschasinus die Antwort der Beamten nicht ab, sondern besteht wieder auf seiner Forderung. Nach einer neuen Äußerung der weltlichen Beamten kehrt auch Lucentius auf den Standpunkt seines Kollegen zurück und die Beamten geben der vereinten Forderung der Legaten jetzt nach. Somit kann als Anklage in dieser Szene höchstens das Wort des Lucentius betrachtet werden: über sein Gericht soll er Rechenschaft geben, eine Synode wagte er abzuhalten ohne Auftrag des apostolischen Stuhles.

---

[1]) Theodoret ep. 86 ad Flavianum (Migne P. gr. 83, 1280c). Derselbe Brief steht mit Weglassung des Schlußes und Änderung einiger Sätze auch in den syrischen Akten der Räubersynode als Schreiben des Domnos von Antiochien an Flavian (Hoffmann S. 61—62).

[2]) S. oben S. 8.

Eusebius von Doryläum richtete seine Anklageschrift an die Kaiser, d. h. an Marcian, der ihn mit derselben an das Konzil verwies. Weil Vieles und Schreckliches und gegen alle Gebühr der Glaube und er selbst erlitten habe von Dioskorus, so wende er sich an die Kaiser. Seine Sache sei diese. Zu Ephesus habe Dioskorus, ein heimlicher Anhänger des Eutyches, den Glauben, so viel an ihm liege, verletzt und die Häresie des Eutyches bestätigt; den Anlaß dazu habe ihm seine (des Eusebius) Anklage gegen Eutyches und dessen Verurteilung durch Flavian geboten; Dioskorus habe seinen Plan ausgeführt, indem er eine Menge von Empörungslustigen sammelte und durch Geldspenden sich Ansehen verschaffte. Man möge also den Dioskorus zur Verantwortung ziehen, die Prüfung der Akten des Räuberkonzils werde den Beweis für die Berechtigung der Anklage liefern, den Beweis nämlich für die Versündigungen gegen den Glauben, für die ungerechte Verurteilung und Vergewaltigung des Anklägers Eusebius selbst.

Der Forderung des Eusebius auf Prüfung der Akten des Räuberkonzils wird stattgegeben. Die Akten werden verlesen und wo dieselben eine Willkür oder Rechtsverletzung offenbaren, machen die Konzilsväter durch Zurufe darauf aufmerksam, worauf denn durch ausführliches Verhör der Tatbestand festgelegt wird.

An Bestimmtheit und Schärfe läßt des Eusebius Anklageschrift vieles zu wünschen übrig. Die einzelnen Beschwerdepunkte sind nicht deutlich als solche formuliert, man sieht nicht, ob einiges, was in Nebensätzen berührt wird, in die Anklage einbegriffen sein soll oder nicht. Die Anmaßung des Primates durch Dioskorus wird ebenso wenig erwähnt, als dessen Gewalttaten gegen Flavian. Da auch die oft erwähnte Äußerung des Lucentius als bloße Zwischenbemerkung betrachtet werden konnte, was die Legaten sonst gegen Dioskorus vorbrachten, als förmliche Anklage nicht aufgefaßt zu werden brauchte, so war es also so ziemlich den Konzilsvätern selbst überlassen, bei der nun folgenden Verlesung der Synodalakten von Ephesus dasjenige herauszufinden und hervorzuheben, was sie als rechtswidrig empfanden und verurtheilen wollten.

Bei dieser Sachlage wird es umso bemerkenswerter sein, wenn bei der Verlesung der Akten von Ephesus das Konzil die Anmaßungen des Dioskorus gegen Rom nicht ungerügt hingehen läßt. Denn je größer der Spielraum ist, den die Unbestimmtheit der Anklage der Initiative der Synode läßt, umsomehr erscheint jeder Schritt derselben als Werk der eigenen Wahl und Freiheit.

2) In den Akten des Räuberkonzils, die nunmehr verlesen werden, kommen folgende Stellen für unsern Zweck in Frage. a) Unter den kaiserlichen Schreiben, welche den eigentlichen Akten vorausgeschickt sind, findet sich auch jenes, in welchem dem Dioskorus (mit Ausschluss der römischen Legaten) die Leitung der Synode anvertraut wird (s. S. 18). An die Verlesung dieses Aktenstückes knüpft sich eine lebhafte Discussion, die durch Dioskorus selbst eröffnet wird.

Dioskorus: ‚Euere Milde hat gehört, daß nicht mir allein unser erhabenster Kaiser die Richtergewalt (κρίσις) übertrug, sondern auch dem gottesfürchtigsten Bischof Juvenal und dem heiligsten Bischof Thalassius die Obergewalt über die Synode (τὴν αὐθεντίαν τῆς συνόδου) verliehen hat. Wir nun haben gerichtet, wie unser Urteilsspruch besagt, es gab aber die ganze Synode ihre Zustimmung. Weshalb also richten jene sich einzig gegen mich, da doch die Obergewalt in gleicher Weise dreien gegeben wurde, und unserem Urteil, wie gesagt, die ganze Synode zustimmte, und mit eigener Stimme Beifall gab und unterschrieb? Und dem verehrungswürdigsten Kaiser Theodosius erhabenen Andenkens wurde es vorgelegt und er bekräftigte alles, was von der heiligen und ökumenischen Synode abgeurteilt war, durch ein allgemeines Gesetz'[1]).

Zweierlei wird hier von Dioskorus behauptet, einmal, er sei nicht allein Präsident des Konzils gewesen, und ferner, das ganze Konzil habe sein Verfahren gebilligt, und also sich zum Mitschuldigen gemacht. Die erste dieser beiden Behauptungen wird in der Diskussion, die sich nunmehr erhebt, kaum angegriffen, nur Thalassius von Cäsarea macht eine darauf bezügliche Bemerkung[2]). Den ganzen heftigen Unwillen des Konzils zieht die andere Aufstellung des Dioskorus auf sich. Entschieden weist es die Mitschuld an dem Vorgehen des Alexandriners ab, indem es den Beweis führt, daß letzterer die Bischöfe mit Gewalt zur Unterschrift gezwungen hat.

In der Sache, von der wir hier handeln, ist die ganze Diskussion nicht verwertbar, weder für die päpstlichen Primatialrechte noch gegen dieselben. Indem Dioskorus das Konzil zu seinem Mitschuldigen erklärte, ihm also eine empfindliche Beleidigung ins Gesicht warf, ist es ihm gelungen, die Aufmerksamkeit der Synode von der Hauptsache abzulenken. Im Anschluß an das erwähnte kaiserliche Schreiben konnte es sich ja nicht um die Art und Weise handeln,

[1]) H. 80 d; 601 a.
[2]) H. 81 c; M. 604 b.

in welcher Dioskorus seine αὐθεντία zu Ephesus gebraucht hatte, sondern um die Art und Weise, wie er in deren Besitz gelangt war. Doch der letztere Punkt bleibt ganz unerörtert.

b) Nach den kaiserlichen Schreiben folgt in den Konzilsakten der Räubersynode das Verzeichnis der Teilnehmer an derselben. An erster Stelle wird Dioskorus, an zweiter Julianus (Julius von Puteoli) als Stellvertreter des ‚heiligsten und gottgeweihtesten römischen Bischofs' genannt. Der andere päpstliche Legat, der Diakon Hilarus, erscheint mit dem Notar Dulcitius erst am Schluß des Verzeichnisses nach allen Bischöfen. Die erste Erwähnung von Leos Namen lassen die ‚Orientalen' nicht ohne einen Hinweis auf das Unrecht, welches er von Dioskorus erlitt, vorübergehen. ‚Er wurde abgewiesen, rufen sie, niemand hat Leos Namen anerkannt: ἐξεβλήθη, οὐδεὶς κατεδέξατο τὸ ὄνομα Λέοντος'[1]).

c) Als zu Anfang der Akten der Räubersynode die Worte des Hilarus verlesen sind, in welchen er von Leos Schreiben spricht und dessen Annahme fordert (S. oben S. 19), wird durch eingehendes Zeugenverhör festgestellt, daß Leos Brief nicht zur Verlesung kam[2]). Die Diskussion wird eröffnet durch eine Bemerkung des Diakons Aëtius von Konstantinopel.

Aetius: ‚Weder wurde das Schreiben des heiligsten Erzbischofs Leo angenommen noch vorgelesen'.

Die Orientalen und die zu ihnen haltenden Bischöfe: ‚Das Schreiben wurde uns nicht verlesen. Wäre es verlesen worden, so würde es sich jedenfalls in den Akten finden'.

Eusebius von Doryläum: ‚Es wurde nicht vorgelesen, sondern er behielt das synodale Schreiben zurück'.

Aetius: ‚Weder wurde das Schreiben angenommen noch vorgelesen. Und siebenmal schwur er vor allen, es vorlesen zu lassen, und doch wurde es nicht vorgelesen. Und da er schwur, hat er Meineid geschworen'.

Theodor von Klaudiopolis: ‚Daß er schwur, wissen wir alle, und daß es nicht vorgelesen wurde, darin sind wir alle einig'.

Die weltlichen Beamten: ‚Die verehrungswürdigen Bischöfe, welchen die Obergewalt über das, was geschah (ἡ αὐθεντία τῶν πραττομένων) von dem kaiserlichen Oberherrn verliehen war, sollen sagen, weshalb das Schreiben des heiligsten Erzbischofs Leo nicht verlesen wurde. Besonders da ein Befehl vorherging, daß es vorgelesen werden solle'.

---

[1]) H. 84 c; M. 608 a.

[2]) H. 88 e—89 d. M. 616 b—617 d.

Dioskorus: ‚Die Tatsachen zeigen, daß ich zweimal sagte, der Brief des verehrungswürdigen Bischofs von Rom solle verlesen werden.‘

Die Beamten: ‚Weshalb denn fand nach deiner Äußerung die Verlesung des Schreibens nicht statt?‘

Dioskorus: ‚Es mögen auch die andern verehrungswürdigen Bischöfe, denen die Sache anvertraut war, gefragt werden, weshalb es nicht vorgelesen wurde‘.

Die Beamten: ‚Sage deutlich, wen (τίνα, latein. Übersetzung quos) du zumeist befragt wissen willst‘.

Dioskorus: ‚Den gottesfürchtigsten Bischof Juvenalis und den gottesfürchtigsten Bischof Thalassius‘.

Die Beamten: ‚Zuerst antworte selbst, warum die Verlesung nicht statthatte. In der Folge sollen auch sie befragt werden‘.

Dioskorus: ‚Schon einmal sagte ich, dass ich zweimal vorschlug, daß es vorgelesen werden solle‘.

Eusebius von Doryläum: ‚Er lügt‘.

Die Beamten: ‚Es möge der ehrwürdige Bischof Juvenal darlegen, wie trotz des Vorschlages des gottgeliebtesten Bischofs Dioskorus, daß das Schreiben des heiligsten Erzbischofes von Rom vorgelesen werde, diese Vorlesung nicht statthatte‘.

Juvenal: ‚Unmittelbar darauf antwortete Johannes, der Priester und Primicerius der Notare, er habe unter der Hand ein gottesfürchtiges Schreiben der gottgeliebtesten und gottesfürchtigsten Kaiser. Und ich antwortete, es solle das kaiserliche Schreiben vorgelesen werden‘.

Die Beamten: ‚Wurde also nach der Verlesung des erhabenen Schreibens auch der Brief des ehrwürdigen Erzbischofs Leo verlesen?‘

Juvenal: ‚Weder der Primicerius der Notare noch ein anderer sagte mehr, daß er das Schreiben des ehrwürdigsten Bischofs von Rom in Händen habe‘.

Die Beamten: ‚Jetzt möge auch der ehrwürdigste Bischof Thalassius den Grund angeben, weshalb der Brief des heiligsten Erzbischofs Leo nicht verlesen wurde‘.

Thalassius: ‚Ich weiß nur eines, daß ich es weder hinderte noch solche Gewalt hatte, daß ich allein den Vollzug der Verlesung hätte befehlen können‘.

Die Beamten: ‚Man fahre in der Verlesung der Akten fort‘.

Es ist gewiß sehr bemerkenswert, daß die Tatsache, um die es sich hier handelt, so genau von dem Konzil festgestellt wird. Durch das Schreiben an Flavian hatte der Papst seine αὐθεντία auf dem Konzil, so weit auf demselben das Dogma in Frage kam, ausüben wollen. Er erwartete, daß seine Darlegungen so aufgenommen würden, als kämen sie vom hl. Petrus. Das geht aus den Worten des

Legaten Hilarus bei Überreichung des Schreibens hervor[1]), und in diesem Sinn schreibt nach dem Räuberkonzil Leo an Pulcheria. Seine Legaten haben, wie er sagt[2]), zu Ephesus beteuert, des Dioskorus Gewalttaten könnten dem Glauben keinen Eintrag tun, nec se ab ea fide ulla iniuria separandos, quam plenissime expositam atque digestam a sede b. apostoli Petri ad sanctam synodum detulissent. Cuius cum recitatio, poscentibus episcopis, non sit admissa etc. An den Kaiser schreibt[3]) zu gleicher Zeit der Papst, seine Gesandten seien nach Ephesus so wohl ausgerüstet gekommen, ut si scripta, quae vel ad sanctam synodum vel ad Flavianum episcopum detulerunt, episcoporum publicari auribus Alexandrinus permisisset antistes, ita manifestatione purissimae fidei, quam divinitus inspiratam et accepimus et tenemus, omnium concertationum strepitus quievisset, ut nec imperitia ultra desiperet nec occasionem nocendi aemulatio reperiret. Zu Chalcedon wurde nicht geringere Ehrfurcht vor dem Schreiben von den päpstlichen Legaten gefordert. Der Papst tritt also mit äußerst hohen Ansprüchen auf.

Wenn bei dieser Sachlage das Konzil die Aufnahme, welche Dioskorus dem päpstlichen Schreiben bereitete, als Verbrechen behandelt und durch genaues Verhör als Verbrechen konstatiert, so hat es dadurch die Ansprüche, mit welchen die päpstlichen Legaten auftreten, anerkannt. Wäre es nicht einverstanden gewesen mit den Grundsätzen, welche zu Anfang des Konzils Paschasinus und Lucentius über Leos Recht aufstellten, so durfte es nicht solches Aufhebens machen von der unterbliebenen Verlesung eines römischen Schreibens.

d) In der dritten Sitzung des Konzils[4]) bringt Eusebius von Dorpläum neue Anklagen gegen Dioskorus vor, auch einige Kleriker von Alexandrien reichen Klageschriften gegen ihn ein. In einer dieser Klageschriften, jener des Diakons Theodor von Alexandrien, wird erwähnt, daß Dioskorus die Exkommunikation gegen Papst Leo ausgesprochen habe (s. oben S. 21). Der Beweis für diese Beschuldigungen soll geführt werden, sobald Dioskorus in der Sitzung erscheinen wird, um sich dem Gericht der Synode zu stellen. Allein

---

[1]) S. o. S. 19.

[2]) Epist. 45 n. 2 (Migne 54, 835 a).

[3]) Epist. 44, 1 (ib. 827 a).

[4]) H. 309 ss. M. 975 s.

trotz dreimaliger Vorladung weigert sich Dioskorus derselben zu folgen. Daraufhin schreiten die päpstlichen Legaten, die in der dritten Sitzung allein, nur unterstützt von Anatolius, den Vorsitz führen, zur Fällung des Urteils über den Widerspenstigen[1]).

Auf die Stellung des Papstes zum Konzil, auf das Verständnis dessen, was unter αὐθεντία oder κῦρος τῆς συνόδου dare formam für das Urteil 2c. (s. oben S. 13 f.) zu denken ist, wirft die ganze Szene der Urteilsabgabe ein helles Licht.

α) Die nächste Vorbereitung zum Urteilsspruch zeigt, daß derselbe nur nach dem Vorgang Roms und im Namen Roms gefällt wird. Die Synode redet so, als hätte sie aus sich keine Gewalt, den Dioskorus zu verurteilen, außer wenn der Papst seine Gewalt dazu ihr mitteile.

Paschasinus: ‚Die gottgeliebteste und seligste heilige Synode hat gehört, daß Bischof Dioskorus, obschon durch die gottgeliebtesten Bischöfe Francion 2c. vorgeladen, um seinen Anklägern zu antworten, in seinem Schuldbewußtsein es verschmähte zu erscheinen. Euere Heiligkeit möge also mit eigenem Mund offenbar machen, was einem solchen Verächter gebührt‘.

Die Synode: ‚Der Zorn, den die Kanones gegen Ungehorsame verhängen‘.

Stephan v. Ephesus: ‚Dies ist das Geziemende, daß, wer den Kanones gemäß gerufen wird und zu kommen sich weigert, der Strafe der Kanones verfalle‘.

Paschasinus: ‚Noch einmal fragen wir euere Seligkeit. Derjenige, der schon zum drittenmal von euern Brüdern und Mitbischöfen vorgeladen wurde und nichts darauf gab, und nicht kam, was verdient er? Was Euerer Heiligkeit dünkt, möchten wir erfahren‘.

Die Synode: ‚Dasjenige, was die Kanones bestimmen‘.

Lucian: ‚Von unserem seligsten Vater und Erzbischof Cyrill wurden gewisse Maßregeln ergriffen gegen Nestorius in der hl. Synode zu Ephesus. Nach dem Vorbild davon gebt eine Anordnung, wie sie euch gefällt‘.

Paschasinus: ‚Befiehlt Euere Gottesfurcht, daß wir die kirchlichen Strafen gegen ihn anwenden? Seid ihr einverstanden?‘

Die Synode: ‚Alle sind wir einverstanden mit dem, was bestimmt wird‘ (von den Kanones? von euch?)

Paschasinus: ‚Befiehlt Euere Gottesfurcht, daß wir die kirchlichen Strafen gegen ihn anwenden, wie ich sagte?‘

Die Synode: ‚Ja, wir stimmen ein‘.

---

[1]) H. 344 s.; M. 1041 d.

Quintus von Phokeia: ‚Als er den heiligsten Flavian, den Wächter der Rechtgläubigkeit, ermordete, brachte er weder Kanones vor, noch wurden sie vorgelesen, noch hielt er sich an eine Form kirchlicher Ordnung, sondern auf seine eigene Autorität sich stützend setzte er ihn ab. Jetzt aber ist alles kanonisch beschlossen worden, und die Sache braucht nicht wiederum in die Länge gezogen zu werden'.

Proterius von Myrina: ‚Als der heiligste Flavian ermordet wurde, hatte das Verfahren gegen ihn nichts rechtliches an sich. Jetzt aber wollet ihr, soviele heilige Väter, wieder Ausflüchte erfinden, da doch alles der Gottesfurcht gemäß in der hl. Synode verlaufen ist?'

Julian von Hypaipa: ‚Heilige Väter, höret mich. Damals besaß Dioskorus in der Stadt Ephesus die entscheidende Gewalt zu richten zwischen dem heiligen Flavian und dem gottesfürchtigsten Bischof Eusebius (auf der einen Seite) und Eutyches (auf der andern Seite)[1]), indem er einen ungerechten Spruch fällte. Und er selbst gab zuerst das ungerechte Urteil ab und alle folgten ihm mit Notwendigkeit. Jetzt aber hat die Entscheidungsgewalt des heiligsten Erzbischofs Leo eure Heiligkeit und die gesammte hl. Synode, die versammelt wurde, gemäß der Gnade Gottes und dem Befehl unserer gottesfürchtigsten Kaiser. Und all das Unrecht, das zu Ephesus geschah, ist euch bekannt, und alles dort Vollzogene kam zur Kenntnis eurer Heiligkeit. Und zum ersten, zum zweiten, zum drittenmal lud sie den Dioskorus vor uud er wollte nicht hören. Wir ermahnen also euere Heiligkeit, den Stellvertreter, oder vielmehr die Stellvertreter des heiligsten Erzbischofs Leo, gegen ihn den Ausspruch zu tun und die in den Kanones vorgesehene Strafe gegen ihn zu verhängen. Denn wir alle und die ganze ökumenische Synode gibt mit euerer Heiligkeit die Stimmen ab'.

Paschasinus: ‚Wiederum frage ich: was ist euerer Seligkeit genehm?'

Maximus von Antiochien: ‚Dem, was euerer Heiligkeit gut dünkt, geben wir unsere Stimme'.

Daraufhin fällen die Legaten ‚als Stellvertreter des heiligsten und seligsten Patriarchen und Erzbischofs Leo' das Urteil.

β) Unter den Beweggründen, auf welche der Urteilsspruch sich stützt, spielen die Taten des Dioskorus, welche Rom unmittelbar verletzen, eine große Rolle. Daß er den Papst exkommuniziert, wird sogar das schlimmste von allem genannt, was er sich angemaßt habe. Was das bedeuten will bei einem Mann, der sich so vieles hatte zu schulden kommen lassen, bedarf keiner Ausführung. Der Wortlaut ist folgender[2]):

[1]) Der griechische Text ist defekt.

[2]) H. 344e, M. 1045b. In latein. Übersetzung auch in Leos epist. 103 (Migne P. l. 54, 989 s.).

‚Aus den früheren Untersuchungen in der vorigen Sitzung und aus den heutigen Vorgängen ist festgestellt worden, was Dioskorus, der ehemalige Bischof der Großstadt Alexandrien, gegen die Ordnung der Kanones und die kirchliche Disziplin sich herausgenommen hat. Denn um den größten Teil seiner Verbrechen beiseite zu lassen, er nahm seinen Gesinnungsgenossen Eutyches, der von seinem eigenen Bischof . . den Kanones gemäß abgesetzt war, die Autorität sich anmaßend, gegen die Kanones in die Gemeinschaft auf, noch bevor er in Ephesus mit den gottgeliebtesten Bischöfen tagte. Aber jenen hat der apostolische Stuhl Verzeihung angedeihen lassen für das, was dort nicht nach ihrem Willen vor sich ging, und bis jetzt verharrten sie im Gehorsam gegen den heiligsten Erzbischof Leo und die ganze heiligste und ökumenische heilige Synode. Deshalb nahm er sie als Teilnehmer desselben Glaubens in die Gemeinschaft auf. Jener aber verharrte bis jetzt dabei, sich zu rühmen über dasjenige, worüber er seufzen und sich zu Boden werfen müßte. — Außerdem hat er nicht einmal das Schreiben vorzulesen erlaubt des seligsten Papstes Leo, welches von ihm an Flavian, dessen Andenken unter den Heiligen ist, gerichtet wurde, und (er tat) dieses, obgleich er oft zur Verlesung aufgefordert wurde von den Überbringern, und mit Eiden versprach, die Verlesung zu veranstalten. Und da es nicht verlesen wurde, so erfuhren Ärgernis und Schädigung die heiligsten Kirchen auf dem Erdkreise.

Aber trotz solcher Anmaßungen gedachten wir nichtsdestoweniger . . ihn milden Verfahrens zu würdigen, gleich den übrigen gottgeliebtesten Bischöfen, obgleich sie nicht die gleiche Sache im Gericht hatten wie er[1]). Da er aber durch das nachfolgende die frühere Gesetzesübertretung übertraf und es wagte, den Abbruch der Gemeinschaft (Exkommunikation) auszusprechen gegen den heiligsten und gottgeweihtesten Erzbischof des großen Rom Leo; da außerdem viele Klagschriften voll von vielen Gesetzesübertretungen gegen ihn vorgebracht wurden an die hl. und große Synode, und da er einmal, zweimal, dreimal durch die gottgeliebtesten Bischöfe den Kanones gemäß vorgeladen nicht gehorchte . . und die von verschiedenen Synoden rechtmäßig abgesetzten unrechtmäßig aufnahm, so hat er gegen sich selbst das Urteil ausgesprochen, da er vielfach die kirchlichen Satzungen mit Füßen trat.

Deshalb hat der heiligste und seligste Erzbischof des großen und ältern Rom Leo durch uns und die gegenwärtige heiligste Synode zugleich mit dem dreimal seligsten und lobwürdigen Apostel Petrus, der da der Fels und die Stütze der katholischen Kirche und die Grundlage des rechten Glau-

---

[1]) καί τοι μηδὲ αἰτίαν (αὐθεντίαν?) παραπλησίως αὐτῷ τῆς κρίσεως ἐσχηκότες, qui neque similem ei auctoritatem iudicandi habuerunt.

bens ist, ihn der Bischofswürde entkleidet und von aller kirchlichen Würde entsetzt.

Also wird diese heiligste und große Synode, was die Kanones bestimmen, über den erwähnten Dioskorus beschließen'.

γ) Aus dem soeben angeführten Wortlaut des eigentlichen Urteils ergibt sich, daß es unabhängig von der Zustimmung des Konzils als rechtsgiltig und bindend betrachtet wird. Dioskorus ist nicht mehr Bischof von dem Augenblick an, da ‚der hl. Petrus' ihn entsetzt hat.

δ) Die Synode nimmt diese Sprache der Legaten als etwas selbstverständliches hin und erkennt daher dieselbe als dem Recht entsprechend an. Denn während 1) vorher keiner von den Bischöfen es wagte, sich klar für die Absetzung des Alexandriners auszusprechen, geben sie jetzt alle ihre Stimme für diese Absetzung ab. 2) Außer den Unterschriften der Konzilsväter unter dem Verdammungsurteil gegen Dioskorus besitzen wir von 189 (resp. 191) Abstimmenden den Wortlaut des Votums. Im allgemeinen werden Gründe für ihr Urteil von den Bischöfen nicht angeführt; wo es doch geschieht, wird in der überwiegenden Anzahl der Fälle als Grund der Ungehorsam gegen die dreimalige Vorladung des Konzils angegeben. Dagegen kommt es in diesen Vota sehr oft zum Ausdruck, daß s i e d e m v o n d e n L e g a t e n g e f ä l l t e n U r t e i l z u s t i m m e n.

Anatolius, der zuerst nach dem Legaten seine Stimme abgibt, tut es in folgender Weise[1]): ‚Indem ich mit dem apostolischen Stuhl in allem dasselbe urteile, stimme auch ich der Absetzung des Dioskorus, des ehemaligen Bischofs der Großstadt Alexandrien zu, der sich jeder priesterlichen Amtsverrichtung unwürdig dadurch erwies, daß er in allem den Kanones der hl. Väter ungehorsam war und troß dreimaliger kanonischer Vorladung nicht gehorchen wollte'.

Maximus von Antiochien sagt nach einer Einleitung[2]): ‚Weil Dioskorus, der ehemalige Bischof von Alexandrien, außer anderem auch der dreimaligen kanonischen Vorladung ungehorsam war und nicht erschien, so unterwerfe ich ihn dem kirchlichen Urteil, wie auch der heiligste und seligste Erzbischof und unser Vater Leo von der königlichen Stadt Rom durch seine Stellvertreter . ., und der heiligste und seligste Erzbischof von Neu-Rom Anatolius sich ausgesprochen haben. In Übereinstimmung mit diesen (et ego his concors effectus) erkläre ihn jeder bischöflichen und priesterlichen Würde und Verrichtung verlustig'.

---

[1]) H. 345 d; M. 1048 c.

[2]) H. 345 e; M. 1048 d.

Es folgen nach Anatolius und Maximus in der Stimmabgabe 31 Metropoliten, in deren Mitte indes auch zwei gewöhnliche Bischöfe erscheinen, Julian von Cos als päpstlicher Legat und der Bischof von Chalcedon. Von diesen 33 Abstimmenden sagen 14 ausdrücklich, sie stimmten den römischen Legaten und dem Anatolius bei; 11 erklären, den Beschlüssen des Konzils beizutreten; 5 andere, darunter an erster Stelle Julian von Cos, führen keine Autorität für ihr Urteil an. Petrus von Gangra sagt[1]): Quae placuerunt Apostolicae sedi et sanctis patribus super damnatione Dioscori, his et ego consensi. In demselben Sinne erklärt sich Florentius von Sardes[2]). Simeon von Amida dagegen nennt neben und vor den 'heiligsten und gottgeliebtesten Bischöfen, die in diesem heil. Konzil versammelt sind', nur Anatolius mit Namen[3]).

Die einfachen Bischöfe, welche nunmehr ihr Urteil abgeben, fassen sich meist kürzer. Gewöhnlich sagen sie, demjenigen, was a sanctissimis patribus oder a sancto et universali Concilio beschlossen sei, träten auch sie bei; 12 Bischöfe erweitern diese Formel dahin, daß sie his, quae a s. patribus et archiepiscopis et omni sancto Concilio super eum definita sunt oder sententiae a sanctissimis et beatissimis archiepiscopis et patribus magnarum et regalium urbium zuzustimmen erklären. Da der Titel archiepiscopus damals noch ausschließliche Bezeichnung für die Inhaber der Bischofsstühle ersten Ranges ist, so sind unter den Erzbischöfen wohl Leo und Anatolius gemeint. In 10 weiteren Fällen werden dieselben auch entweder ausdrücklich mit Namen genannt oder durch ihren Bischofsstuhl bezeichnet in Formeln, wie Concors et ego efficior s. patribus senioris et novae Romae et ceteris s. patribus[4]). In einem von diesen 10 Fällen wird noch der Bischof von Antiochien den beiden andern Erzbischöfen beigefügt. Paulus von Philomelium dagegen, Daniel von Olea (? Cada ?), Thomas von Theodosiopolis, Cekropius von Sebastopolis, Akacius von Ariarathira, Zenus (Rhenus) von Junopolis[5]) nennen nicht Anatolius und Leo, sondern nur Leo allein. So der erstgenannte: Concors et ego efficior tam sanctissimo archiepiscopo Leoni quam regulari et iustae sententiae factae super damnatione Dioscori . . et alienum eum iudico ab omni sacerdotali ministerio. Ähnlich der erwähnte Daniel: Secundum, ea quae ordinata sunt ab apostolica sede senioris et regiae Romae et ab omni praesenti concilio, et ego iudico . .

e) In den bisher aufgeführten Äußerungen liegt nun schon Anerkennung genug für die päpstlichen Ansprüche. Aber sie sind nicht

[1]) H. 350 b; M. 1054 c.
[2]) H. 349 e; M. 1053 c.
[3]) H. 351 a; M. 1056 a.
[4]) So Joannes v Alindos H. 356 c; M. 1056 a.
[5]) H. 353 a. 355 a. 359 a. 360 e; M. 1059 a. 1062 c. 1069 b. 1072 a.

die einzigen Aktenstücke des Konzils von Chalcedon, welche in gleichem Sinne namhaft gemacht werden können.

α) Nach gefälltem Urteil erließ das Konzil verschiedene Urkunden[1]), in welchen es von demselben Mitteilung machte; sie sind gerichtet an Dioskorus, den Klerus von Alexandrien, das Volk von Konstantinopel, die Kaiser, an die hl. Pulcheria. Das Schreiben für das Volk von Konstantinopel will die Absetzung des Alexandriners als unwiderruflich bezeichnen, die übrigen sind bestimmt, von der Absetzung und ihren Gründen Mitteilung zu machen. In den für Dioskorus und den alexandrinischen Klerus bestimmten Aktenstücken werden die Beweggründe der Verurteilung nur ganz im allgemeinen bezeichnet als Verachtung der Kanones und Ungehorsam gegen das Konzil, besonders dessen dreimalige Vorladung. Das Schreiben an die beiden Kaiser dagegen bietet eine ausführliche Wiedergabe des von den päpstlichen Legaten gefällten Urteils. Als Gründe der Verurteilung werden angegeben: *Primum* quidem, quia epistolam a sanctissimo archiepiscopo senioris Romae Leone directam ad sanctae memoriae Flavianum quondam Constantinopolitanae urbis episcopum recitari prohibuit reverentissimis episcopis Ephesi congregatis, et hoc post promissiones suas et iuramenta plurima, sicut nos praesentes novimus. *Secundo* vero, quia Eutychi . . tam sacerdotium, quam monachorum principatum ante decretum synodale irregulariter reddidit et haec, cum sanctissimus et beatissimus magnae Romae archiepiscopus Leo per easdem litteras convenientia decrevisset et scelestam Eutychis in scriptis damnasset perfidiam. Nach Erwähnung der Vergehen gegen Eusebius und der Wiederaufnahme solcher, die von den Konzilien abgesetzt waren, heißt es weiter: Et forte super tantis ac talibus iniquitatibus veniam adipisci potuisset, si per dignam poenitentiam adscisceret medicinam ab hoc universali concilio. Sed quoniam super alias suas nequitias, et adversus ipsam Apostolicam sedem latravit et excommunicationis litteras adversus sanctissimum et beatissimum papam Leonem facere conatus est, in prioribus arroganter perstitit iniquitatibus et adversus praesentem . . synodum procax existens atque diversis contra se factis accusa-

[1]) H. 378 s.; M. 1094.

tionibus, omnino contemnens, respondere non passus est, semel quoque ac secundo et tertio secundum s. regulas vocatus despexit occurrere: decenter ab universali concilio sacerdotio est nudatus . . In dem Schreiben an die hl. Pulcheria wird als Grund der Absetzung angegeben: Fratribus enim scandala ponebat ut nequam et in ore suo abundavit nequitia, fallacia sua litterarum Romani pontificis abnuens lectionem.

β) Nach dem Konzil sandte das Konzil ein Aktenstück an Leo, in welchem es einen Bericht über die Vorgänge zu Chalcedon gibt und um die Bestätigung des 28. Kanons desselben bittet[1]). Dies Schreiben nun erkennt 1) an, daß Leo das Haupt des Konzils ist. Denn wie ‚das Haupt den Gliedern', so stand Leo in seinen Legaten dem Konzil vor (s. oben S. 8. 10), und am Schluß des Schreibens heißt es wiederum: ‚Wie wir dem Haupte in dem, was gut war, zugestimmt haben, so erfülle auch du, das Haupt, an deinen Kindern, was sich geziemt (indem der Papst nämlich dem Bischofssitz von Konstantinopel den zweiten Rang in der Kirche zugesteht): ὥσπερ ἡμεῖς τῇ κεφαλῇ τὴν ἐν τοῖς καλοῖς συμφωνίαν εἰσενηνόχαμεν, οὕτω καὶ ἡ κορυφὴ τοῖς παισὶν ἀναπληρώσοι τὸ πρέπον[2]). 2) Auf dem Konzil hat Leo als Interpret des Bekenntnisses des hl. Petrus (Matth. 16, 17) die Glaubenserkenntnis bewahrt. Diese Erkenntnis, so führt das Konzil aus, hat Christus in den Worten Matth. 28, 18 ff. den Bischöfen übergeben, ‚du aber hast dieselbe, die wie eine goldene Kette nach der Anordnung des Gesetzgebers zu uns herabreicht, bewahrt, indem du für alle als der Interpret des Bekenntnisses aufgestellt bist, und die Seligpreisung, welche dem Glauben jenes (Apostels) gewährt wurde, auf alle herabziehest'[3]). Das Bekenntnis des Apostels und das richtige Verständnis des Glaubens wurde zu Chalcedon bewahrt, insofern eine richtige Entscheidung über die Person Christi gefällt wurde. Das Verdienst dieser Entscheidung aber wird dem Papste zugeschrieben, insofern dieselbe durch seinen Einfluß zustande kam. 3) Wenn das Konzil um Bestätigung des 28. Kanons bittet, zu dessen Rechtsgiltigkeit nichts mangelte als die Zustimmung der päpstlichen Legaten, so ist also Roms Mitwirkung

---

[1]) H. 656 s.; M. 148 s.; Leo M. epist. 98 (M. 54, 952 s.).
[2]) Migne l. c. 958 b.
[3]) Migne 952 a. b.

bei konziliaren Entscheidungen als notwendig anerkannt. 4) Das Konzil spricht auch von Dioskorus: wie ein wilder Eber sei er in den Weinberg der Kirche, um ihn zu verwüsten, eingebrochen. Nach Aufzählung seiner Hauptfrevel heißt es weiter: ,Und zu diesem allen dehnte er auch sogar gegen denjenigen, der mit der Hut des Weinstocks vom Erlöser betraut war, seinen Wahnsinn aus, nämlich gegen deine Heiligkeit. Und die Exkommunikation bereitete er gegen jenen, der den Leib der Kirche zu einigen sich bemühte'[1]).

So ist also durch jenes Konzil, welches unter den ältesten derartigen Versammlungen am meisten Teilnehmer zählte, in der verschiedensten Weise wiederholt anerkannt worden, einmal, daß der Papst das Haupt der allgemeinen Synoden ist, und ferner, was aus diesem ersten Satz mit Notwendigkeit folgt, daß ohne den Papst ein allgemeines Konzil nicht zustande kommen kann. Der Satz des Lucentius, von dem wir ausgingen, ist also nicht nur eine vereinzelte Behauptung eines einzelnen päpstlichen Legaten, sondern im fünften Jahrhundert die Überzeugung der ganzen Kirche.

Da Lucentius behauptet, auch in früheren Jahrhunderten sei nie ein (ökumenisches) Konzil zustande gekommen ohne den Papst, und dagegen die Geschichte des zweiten dieser Konzilien, das von Konstantinopel im Jahre 381, eine Schwierigkeit zu bieten scheint, so wird, ehe wir das Konzil von Chalcedon verlassen, noch dieser Einwand zu würdigen sein. Davon im nächsten Artikel.

[1]) Migne l. c. 954 b.



Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Wirkungen des Bußsakramentes.

Von Dr. Josef Göttler.

(1. Artikel.)

Wenn es schon überhaupt notwendig ist, historische Tatsachen und Erscheinungen, um sie richtig zu verstehen und entsprechend zu beurteilen, nur in dem geschichtlichen Zusammenhang zu betrachten, in dem sie aufgetreten sind, so ist dies auch besonders notwendig zum richtigen Verständnis und zur vollen Würdigung der im Laufe der Geschichte aufgetretenen wissenschaftlichen Anschauungen, Lehrsätze und Lehrsysteme. In vorliegender Frage aber ist dies doppelt notwendig deshalb, weil die Lehre des hl. Thomas über das Bußsakrament und speziell über die Wirkungen des Bußsakramentes den Abschluß und das Resultat einer vorausgegangenen sehr lebhaften Entwicklung bedeutet. Dr. Buchberger hat deshalb in seiner, dieses Thema behandelnden Schrift[1]) sehr ausführlich über die verschiedenen Ansichten der wichtigsten vorthomistischen Autoren referiert. Gleichwohl hat er meines Erachtens die treibenden Kräfte dieser Entwicklung und das eigentliche Problem nicht hinreichend herausgestellt und deshalb auch das Neue und Charakteristische in der Lösung des hl. Thomas, welches ich vor allem in dessen Auffassung von der Wirkungsweise des

[1]) Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Mit Rücksichtnahme auf die Anschauungen anderer Scholastiker dargestellt von Michael Buchberger. Gekrönte Preisschrift. Freiburg 1901.

Bußsakramentes erblicke, nicht genügend zur Geltung gebracht. Der genaueren Darlegung dieses Lehrpunktes des Aquinaten seien darum die folgenden Blätter gewidmet, und mit Rücksicht auf das eben Gesagte ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Bußtheorie bis auf Thomas vorangestellt.

Bekanntlich war das zweite Zeitalter der christlichen Dogmengeschichte, welches im Anschlusse an das Lateranense IV. in der Zeit der großen Scholastiker (1200—1300) seinen Höhepunkt erreicht, produktiv tätig hauptsächlich in der Soteriologie[1]). Die Entwicklung der christlichen Lehre findet aber, im Gegensatz zur altchristlichen Zeit, statt, nicht so sehr durch kirchliche Lehrentscheidungen, herbeigeführt durch vorausgegangene Irrtümer und Häresien: Die theologischen Schulen sind es vor allem, welche dieselbe fördern, welche in erster Linie reagieren auf die auch jetzt auftretenden Irrtümer[2]), doch weit mehr noch angeregt durch ein wesentlich neues und wirksameres Moment der Dogmenbildung, die Einführung der dialektischen Methode[3]). Durch spekulative Untersuchungen und Erörterungen der in Schrift- und Väterstellen positiv gegebenen und durch die kirchliche Praxis überlieferten Glaubenslehre, durch die in jener Methode liegenden Unterscheidungen, Zusammenfassungen und Definitionen wurden vielfach neue Gesichtspunkte gewonnen und Konsequenzen herausgestellt, die zuerst allgemein angenommene Schulaxiome wurden und dann nachfolgend die stillschweigende oder auch ausdrückliche Billigung der kirchlichen Lehrautorität fanden. In dieser Weise wurde besonders die Sakramentenlehre bearbeitet und weitergebildet, bezw. erst ausgebildet[4]). Denn was die Scholastik hier als gegeben hatte, war fast nur die kirchliche Disziplin, die Praxis und Anweisungen für die Praxis[5]). Nähere Bestimmung des Wesens von ‚Sakrament' im

---

[1]) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit (Freiburg 1882) 1 ff.

[2]) Bach, Die Siebenzahl d. Sakramente (Regensb. 1864) 46 ff.

[3]) Bach aaO. 47.

[4]) Schwane aaO. 579. Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3] (Freib. 1897) 464[1].

[5]) Einige mehr spekulative Erörterungen bei Augustinus ausgenommen. Vgl. Schanz, Theol. Quartalschr. 1891 S. 552, Die Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche (Freib. 1893) S. 44 f. 101 u. ö. Harnack aaO. 10, 484.

jetzt gebräuchlichen engsten Sinne und damit Fixierung der Siebenzahl[1]), Darstellung des Wesens und der Wirkungsweise im Kleide der scholastischen Körperlehre, all das fällt in diese Zeit. Die Entwicklung beginnt mit Hugo von St. Viktor, ‚dem ersten Systematiker der Sakramentenlehre‘, und findet für die meisten Fragen bei Thomas einen Abschluß.

Was hier von der Sakramentenlehre im allgemeinen gesagt ist, gilt im besonderen von der Bußtheorie, speziell von der Wirksamkeit des Bußsakramentes. Vom Standpunkte der heutigen Theologie aus betrachtet, wird die ganze Entwicklung häufig in dieser Weise präzisiert: die älteren Scholastiker bis herauf zu Thomas und auch Thomas in seinen früheren Schriften machten die Nachlassung der Sünde nicht zu einer Wirkung des Bußsakramentes, sondern der Reue, betrachteten sie als eine Vorbedingung für den Empfang desselben. Sie standen auf dem Boden des strengen Kontritionismus. Die Sünde werde nachgelassen durch die vollkommene Reue, die Absolution sei nur die Erklärnng, daß die Sünden nachgelassen. In Bezug auf die Nachlassung der Sündenstrafen aber vertraten sie die verschiedensten Ansichten. Erst Thomas in seinen späteren Schriften und von da an alle Theologen lehrten, daß auch die Nachlassung der Sündenschuld Wirkung des Bußsakramentes sei.

So stellt sich uns wohl die Entwicklung im allgemeinen und, wie bemerkt, vom Standpunkte der heutigen Theologie aus beobachtet, dar. Damals hingegen war die Frage etwas anders formuliert: nicht ob die Buße (= Bußinstitut als ein Ganzes gefaßt) die Sünden nachlasse — das stand fest, sondern bei welchem Teile derselben treten die einzelnen Wirkungen ein, bei der Reue oder bei der Absolution? Auf Grund vieler Stellen der hl. Schrift (Ps. 31, 5; 50, 19. Ez. 18, 21; 33, 12. 15) stand fest, daß wahre Reue des Herzens (**contritio** schlechthin, ohne die viel spätere Unterscheidung gegenüber der **attritio**) sogleich die Aussöhnung mit Gott nach sich ziehe. Auf der anderen Seite aber hatte man die sog. Schlüsselgewalt (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23), die doch auch irgendwie zur Nachlassung der Sünden beitragen mußte. Das tiefere Problem aber lag darin: Wie kann der ethische Prozeß der Rechtfertigung eines Erwachsenen und der unmittelbar göttliche Akt der Gnadeneingießung

---

[1]) **Bach** aaO. 64[1]. **Vgl.** Hahn, Die Lehre v. d. Sakramenten usw. (**Breslau 1864**) 107; Harnack aaO. 485 ff.

als Wirkung einer äußeren Handlung gefaßt werden? — Bei all den theoretischen Lösungsversuchen blieb aber, wie gesagt, der praktische Grundsatz unverändert: die Buße ist eingesetzt zur Nachlassung der Sünden; wer die einzelnen Teile dieses Bußinstitutes nach bestem Wissen und Können persolviert, der erhält Nachlassung der Sünde und der Sündenstrafe, und wer das eine oder andere Stück aus Verachtung vernachlässigt, der kann das Heil nicht erlangen[1]). Und an diesem Grundsatz der Praxis sowie an dem klaren Worte der Schrift (Joh. 20, 23) hat sich denn auch die Theorie solange korrigiert, bis daß eine Lösung gefunden war, welche die Probe nach beiden Seiten hin bestand.

An Gründen für dieses zeitweilige Schwanken in so fundamentalen Punkten können besonders zwei angeführt werden. Einmal ist es überhaupt die Neuheit der Behandlung dieses schwierigen Problemes. Was die Scholastiker über diesen Gegenstand aus der Lehre der Väter überkommen hatten, ging, wie schon gesagt, über praktische Anweisungen und Bestimmungen nicht viel hinaus. Die einzelnen Teile des ganzen kirchlichen Bußinstitutes und die Notwendigkeit der einzelnen Teile waren zwar gegeben, aber die Stellung der einzelnen Teile zu einander und zur Hauptwirkung wurde erst jetzt zum ersten Male genauer geprüft und festzustellen versucht. Was Wunder, wenn die Theorie nicht sogleich beim ersten Wurf das Richtige traf? — Als zweiter Grund wird angeführt eine eben in jener Zeit sich vollziehende Änderung der Bußpraxis, eine Änderung nämlich in der Aufeinanderfolge der Teile, indem die öffentliche Kirchenbuße immer mehr verschwindet und die Genugtuung nicht mehr vor der Absolution geleistet werden mußte, sondern letztere in der Regel sogleich nach der Beicht (Privatbeicht) erteilt wurde[2]). Damit war eine Änderung auch in der Auffassung der

---

[1]) Bei allen Autoren dieser Zeit, mögen sie der Reue noch so große Bedeutung beilegen, finden sich dementsprechende Zusätze und Einschränkungen, die bei manchen zu vollständigen Widersprüchen werden, so daß es oft schwer fällt, eine einheitliche Ansicht zu eruieren. Cfr. *Hugo Vict.* Summa sent. tr. 6 c. 10 u. 11 (Migne P. lat. 176. 146 sq.) de sacr. l. II p. 14 c. 1 (ib. 549). *Abaelardus* (oder wenigstens Schule Abälards — vgl. Denifle im Archiv f. Lit. u. K. G. d. MA. I. 592) Epitome theol. christ. c. 36 (Migne 178. 1756). *Petrus Lomb.* Sent. l. IV. d. 17 (Migne 192. 880. *Richardus Vict.* De potestate lig. c. 5 (Migne 196. 1163) Vgl. dazu die weiter unten für die Lehre der einzelnen Autoren angeführten Stellen.

[2]) Vgl. bes. Karl Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während d. 12. Jahrh. (Theol. Abhandlungen, Freib. 1892) 289 ff. —

einzelnen Teile des Sakramentes und besonders des Verhältnisses der Akte des Pönitenten zu denen des Priesters wenigstens sehr naheliegend. Lag bisher unter den Akten des Pönitenten der Schwerpunkt in der Genugtuung — sie nahm ja die meiste Zeit in Anspruch, legte schwere Lasten auf und machte deshalb den meisten Eindruck — so fiel jetzt der Schwerpunkt auf die Reue, und es wurde ihr naturgemäß desto größere Bedeutung zugeschrieben. Nun aber war die Genugtuung von der kirchlichen Gewalt ausgegangen, von der ‚Schlüsselgewalt', welcher sich der Pönitent zuvor unterwerfen mußte, während die Reue stattfindet vor aller äußeren Beziehung zum minister ecclesiae. Und so kam es, daß das objektive Element, die Beziehung zur Schlüsselgewalt, etwas zurücktrat und der Schwerpunkt übermäßig in das subjektive Element der Rechtfertigung gelegt wurde. Indessen, wieweit diese zeitlich zusammentreffenden Veränderungen von Theorie und Praxis auch im kausalen Nexus stehen, wieweit insbesondere die Änderung der Absolutionsformel auf Rechnung der Theorie zu setzen sei, wäre noch des genaueren zu untersuchen[1]. — Mit großer Wahrschein-

Über Änderung der Praxis in Erteilung der Absolution s. *Morinus*, Comment. hist. de disciplina in administratione Sacr. Poenitentiae X. c. 24 sqq. (Antverpiae 1682 pag. 781 sqq.), die bahnbrechende und, wenn auch nicht mehr in allem, so doch in vielem auch heute noch maßgebende Arbeit auf diesem Gebiete. Dazu *H. Ch. Lea*, History of auricular confession and indulgences in the Latin Church (London 1896) vol. I. 481 ff. vol. II. 113 f. Das Werk bringt viel neues Quellenmaterial bei, dessen Nachprüfung wohl mehrfach andere Resultate ergeben dürfte.

[1] Über Änderung der Absolutionsformel vgl. *Morinus* l. c. VIII c. 8 sqq. (ed. cit. p. 529 sqq). *Lea* l. c. I 482 f. Nach ihm beginnt die Umwandlung im 11. Jahrh., setzt sich fort durch das zwölfte, bis daß ca. 1240 die indikative Formel als allein giltig erklärt wurde durch die Pariser Universität, dem ‚champion of sacerdotalism'. Während als das weitaus Wahrscheinlichere bezeichnet werden muß, daß in dieser ganzen Wandlung im allgemeinen die Praxis der Theorie vorausgegangen sei (vgl. Schanz, Die Lehre von den hl Sakramenten 539. Karl Müller aaO. und Harnack aaO. 521) steht für Lea das Gegentheil fest. Durch Einschmuggelung neuer Begriffe in die rein kirchliche Rekonziliation (I. 128, 465 ff.), durch immer dringlichere Darlegungen über Wichtigkeit und Heilsnotwendigkeit der Beicht (bes. in den pseudo-augustinischen Schriften De vera et falsa poenitentia, De visitatione infirmorum und Sermones ad fratres in eremo, nach Lea bewußten Fälschungen jener Zeit [I, 209 ff.]), durch Ausbildung der Schlüsselgewalttheorie (I, 129 ff.) wie der Bußtheorie

lichkeit läßt sich dem Angeführten eine dritte Ursache hinzufügen, nämlich die das Subjektiv-Ethische der Buße allein anerkennende Ansicht Abälards, die in seiner Schule lange nachwirkte[1]). Zwei andere, weiter oben für die Sakramentenlehre überhaupt angeführte Gründe haben natürlich ebenfalls auch auf die Bußtheorie ihren Einfluß gehabt.

Wenn wir nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen die wichtigsten Autoren in der Zeit vor Thomas im einzelnen nach ihren Ansichten über das Eintreten der Wirkungen bei der Reue und der Absolution vornehmen und vergleichen, so ergeben sich uns mehrere Gruppen, der Reihe nach immer mehr der Schlüsselgewalt zugestehend[2]). Am radikalsten ist Abälard: Binde- und Löse-Gewalt hatten überhaupt bloß die Apostel[3]). Sünde und ewige Strafe werden durch wahre Reue nachgelassen; die nachfolgende Beicht, welche strenge Pflicht ist, hat außer der Verdemütigung und dem Fürbittgebet des Priesters keinen anderen Zweck als die den Sünden angemessene Auferlegung der Bußstrafe zu ermöglichen[4]). Hugo von St. Viktor trennt Nachlassung der Sünde und Nachlassung der ewigen Strafe von einander und teilt ersteres der Reue, letzteres der Absolution zu[5]),

---

(I, 469 ff.) und Sakramentenlehre überhaupt, sei die Praxis Schritt für Schritt umgewandelt und speziell die deprekatorische Absolutionsformel allmählich in die indikative übergeführt worden, ‚growing step by step more decided, as the schoolmen worked out their theories of sacerdotalism and priesthood reduced them to practice' (I, 482).

[1]) Vgl. Karl Müller aaO. 319.

[2]) *Suarez* de Poenit. disp. 16 s. 2 (Opera omnia Parisiis 1856 sqq. tom. 22 pag. 341). In zeitlicher Aufeinanderfolge ausführlich v. Schäzler, Die Lehre v. d. Wirksamkeit d. Sakramente ex op. operato (München 1860) 256—275. — Vgl. Karl Müller aaO. 299 ff. *Lea* l. c. I. 136 ff. Mausbach, Historisches u. Apologetisches zur scholast. Reuelehre im Katholik (Mainz 1897) I. S. 62 ff. Buchberger aaO. 33—61.

[3]) Ethica c. 26. Joh. 20, 23 (Quorum remiseritis peccata) gelte bloß den Aposteln persönlich oder, fügt er noch bei, sei mit St. Hieronymus zu erklären als das Recht zu urteilen, ob ein Pönitent vor Gott gebunden oder gelöst sei.

[4]) Ethica c. 19 u. 24 (Migne 178, 664 u. 668) Sermo VIII (ib. 440 sq.) (Epitome theol. christ. c. 35—37 (ib. 1756 sqq)).

[5]) De sacr. l. II. pars 14 c. 8 (Migne 176, 364 sqq.). Summa sent. tr. 5 c. 7, tr. 6 c. 11. (Migne 176, 133 u. 147). Ich halte mit Gietl (Sentenzen Rolands (Freib. 1891) S. XXXIV) gegen die Bedenken Denifles (Archiv f. Lit. u. K. G. d. MA. III, 638) an der Autorschaft

während Richard von St. Viktor zwar auch diese Trennung macht, aber dann die Nachlassung der ewigen Strafe der Reue als bedingte Wirkung (unter der Bedingung der nachfolgenden Beicht), der Schlüsselgewalt als unbedingte Wirkung zuteilt[1]). Gratian trägt alle Argumente pro et contra zusammen und überläßt schließlich das Urteil dem Leser[2]). Die Binde- und Lösegewalt erklären als ein bloßes ministerium declarandi und teilen gleichmäßig (trotz einiger Modifikationen in untergeordneten Punkten) Nachlassung der Sünde und Sündenstrafe der Reue allein zu: Robertus Pullus[3]), Petrus Lombardus[4]) Roland (= Papst Alexander III.)[5]), Omnebene[6]), Peter von Poitiers[7]), Wilhelm von Auxerre[8]), Wilhelm von Paris[9]), Raymund von Penaforte[10]), Hugo von St. Caro[11]). — So wurde die Frage nach dem Verhältnis von Reue und Schlüsselgewalt beantwortet bis

---

Hugos fest, obwohl sich aus De sacr. allein obige Lehre klar ergibt. Buchbergers (aaO. 41 ff.) Ansicht scheint mir neben anderen Gründen schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil dieser zufolge schon Petrus Lombardus, Schüler von St. Viktor und aller Wahrscheinlichkeit sogar Schüler Hugos, ihn nicht mehr verstanden hätte. Eine habituelle culpa peccati im späteren und gegenwärtigen Sinn kennt Hugo (und ebenso Richard) freilich noch nicht. Wohl aber kennt er eine Nachlassung der Sünde durch Wiederversöhnung mit Gott, durch Wiederbelebung der toten Seele, durch Wiederkehr der in der schweren Sünde verlorenen (also wohl habituellen) Gnade, was alles nach Hugo (und Richard) bei der Reue schon stattfindet.

¹) De potestate ligandi atque solvendi c. 5, 6 u. 8 (Migne 196, 1164 sqq.). Anders wieder Buchberger S. 44 f.

²) Decretum, de poenit. dist. 1 (Migne 187, 1519 sqq. 1562).

³) Sent. lib. VI. c. 59—61, lib. VII. c. 1 (Migne 186, 908 sqq. 912 sqq).

⁴) Sent. lib. IV. dist. 17 u. 18 (Migne 192, 880 sqq.).

⁵) Gietl, Die Sentenzen Rolands 243 ff. vgl. 268.

⁶) Gietl aaO. S. XXIII u. S. 243 Anm. zu Z. 21.

⁷) Sent. l. III. c. 11—13, c. 16 (Migne 211 1064 sqq., 1073 sqq.).

⁸) Summa aurea, lib. IV. de sacr. poenit. (Parisiis 1500 fol. 265).

⁹) Tract. de sacramentis, de poenit. c. 2 (Opera omnia Londini 1674 tom. I. p. 457).

¹⁰) Summa (Veronae 1744) lib. III. tit. 34 § 4 (pag. 422) u. § 5 (pag. 452).

¹¹) Auf diesen wie auf die beiden Wilhelm beruft sich der Verfasser jenes ‚libellus', gegen den Thomas sein Opusculum ‚de formula absolutionis' geschrieben (cf. ibid. c. 2 quarto).

herein in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Mit der allmählichen Ein- und Durchführung der Begriffe von Materie und Form bei allen Sakramenten kam eine schärfere Bestimmung auch der Wirkungsweise der einzelnen Sakramente und damit für die Buße eine noch genauere Erörterung des Verhältnisses der Akte des Pönitenten zu den Akten des Priesters[1]).

Bei Alexander von Hales, bei Bonaventura und Thomas kämpft, wie Mausbach[2]) sich ausdrückt, der Einfluß des Magisters mit ihrer lieblichen Gesammtanschauung über die Sakramente, bis letztere in Thomas entschieden den Sieg davonträgt. Schon Wilhelm von Auxerre[3]), noch mehr Wilhelm von Paris[4]) und Alexander von Hales[5]) geben zu, daß die Nachlassung der Sünde manchmal auch erst bei der Beicht eintreten könne. Gleichwohl wagen auch sie noch nicht, die Schlüsselgewalt, insoferne sie sich in der Absolution aktualisiert, auf die Sünde selbst auszudehnen[6]). Letztgenannter Autor jedoch sowie des Aquinaten Lehrer Albertus Magnus bemühen sich bereits — und das bedeutet einen weiteren Schritt — eine Lösung zu finden, um die Schlüsselgewalt doch, wie es die Worte der Schrift zu erfordern schienen, auf die Nachlassung der Sünde ausdehnen zu können[7]).

---

[1]) Vgl. Sasse, Institutiones theol. de sacramentis ecclesiae I. (Frib. 1897) pag. 21, wo Wilhelm von Auxerre als der erste genannt und die betreffende Stelle der Summa aurea im Wortlaute angeführt wird. So auch v. Schäzler aaO. 161 u. 168. — Schwane aaO. 589.

[2]) AaO. 62.

[3]) Summa aurea l. IV. de confessione (ed. cit. fol. 269).

[4]) L. c. cap. 4 (p. 462).

[5]) Summa theol. IV. Q. 60 memb. I. art. I. ad contra I u. bes. art. 3 (Ant. Koburger impensis 1516 tom. IV f. 247 sq).

[6]) Alex. Hal. Summa theol. IV. Q. 80 membr. 1 (ed. cit. tom. IV f. 321) u. ö. In dieser Beziehung steht Alexander (für die vorausgehenden Autoren s. Anm. 8 u. 9 auf S. 43) noch ganz auf dem Standpunkte des Magisters. Das Gleiche gilt für Bonaventura. Vgl. in sent. IV. d. 18 p. I art. 2 Q. 1 (Opera omnia, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882 sqq. tom. 4 pag. 474). Und es ist vergebliche Mühe (der Franziskaner von Quaracchi im Scholion zur genannten Stelle), Alexander und Bonaventura anders zu deuten. Vgl. *Chr. Pesch*, Prael. dogm. tom. VII p. 65 sq. — Ausführlich bei Puchberger aaO. 49—61.

[7]) Die erste Spur eines solchen Lösungsversuches begegnet uns schon bei *Petrus Pict.* Sent. III. c. 13 (Migne 211, 1070) wird nämlich von

Dies war im allgemeinen der Stand der Frage, als Thomas sich mit ihr zu beschäftigen begann[1]). Was er für eine Stellung

einem solchen referiert: Alii dicunt quod confessio et contritio unum sunt sacramentum sicut panis et vinum non sunt duo sacramenta sed unum. Et distinguunt ibi tria: mundationem interiorem, confessionem, contritionem. Mundatio est res tantum, confessio est sacramentum tantum, contritio est res et sacramentum. Petrus selbst glaubt das nicht akzeptieren zu können. — Von einem anderen derartigen Versuch referiert *Alexander Hal.* IV. Q. 80 m. I (ed. cit. tom. 4 fol. 321). Die Frage ist, ob sich die Schlüsselgewalt auf die Sündenschuld erstrecke. In der Responsio heißt es: Circa hoc diversi diversa sentiunt. Quidam enim dixerunt quod est loqui de clavium potestate aut prout operatur in proposito confitendi aut in actu confessionis. Si prout operatur in proposito confitendi, sic, quia illud propositum clauditur in contritione, et contritione deletur culpa, sic virtus clavium quodammodo se extendit ad delendam culpam; non enim a culpa potest justificari nisi proponat sacerdoti confiteri. Si autem loquamur de potestate illa prout operatur in actu absolvendi, sic non potest in culpam, pro eo quod digne accedens ad absolutionem accedit contritus et spiritualiter suscitatus. Et ita est ei culpa jam remissa. So referiert Alexander, während er selbst hier mit nein antwortet; nur fürbittend bezieht sich der Priester auch auf die culpa peccati. Eine Lösung der Frage hatte er auf einem anderen Wege schon früher versucht, nämlich l. c. Q. 60 membr. I art 3 (ed. cit. tom 4 fol. 247v) durch Unterscheidung eines doppelten Bußsakramentes, deren eines in der Reue allein besteht, während das andere in Reue, Beicht und Genugtuung vor und nach Vorschrift des Priesters sich vollzieht. Letzte Wirkung (res ultima) des ersteren ist dann nach ihm die Nachlassung der Sündenschuld, Wirkung des letzteren aber für gewöhnlich Nachlassung der Sündenstrafe. — *Albertus Magnus* in IV. sent. dist. 17 art. 1 ad 6, d. 18 a. 1 ad 1, art. 7 resp. (Opera omnia Parisiis 1890 sqq. tom. 29 p. 661, 764, 771) und öfter: Die Schlüsselgewalt erstrecke sich auf die Nachlassung der Schuld, insofern das votum subjiciendi se clavibus in der Reue mitwirksam sei zur Nachlassung der Sünden; confessio et satisfactio seien wirksam in voto existentes. — Diese Wirksamkeit bestimmt er aber dann wieder nur dahin, daß dieses votum clavium die an sich unendliche Sündenstrafe den menschlichen Kräften proportioniert mache.

[1]) ‚Im allgemeinen‘ ist dies der Entwicklungsgang. Im einzelnen herrscht noch manche Unklarheit. ‚Die geschichtliche Entwicklung der scholastischen Bußtheorie weist eine Reihe ungelöster Probleme auf, die nur durch Einzelnuntersuchungen auf Grundlage genauer Kenntnis der Scholastik

eingenommen und was er für eine Lösung des Problems gegeben, inwieweit er von seinen Vorgängern abhängig war, inwieweit er über dieselben hinausgegangen und die Diskussion zum Abschlusse gebracht, dies genauer hervortreten zu lassen, ist der Zweck der folgenden Untersuchung.

Um spätere Einschaltungen zu ersparen, noch einige Bemerkungen zu den hier in Frage kommenden Werken des hl. Thomas. Ich stimme in allem Wesentlichen mit Buchberger (aaO. S. 1—5) überein. Nur bezüglich der Schriftkommentare (in Betracht kommen zunächst jener zu den Psalmen, zum Matthäus- und Johannesevangelium) ist zu beachten, daß sie, abgesehen von der Unsicherheit in Bezug auf die Abfassungszeit, wegen der Art der Abfassung nicht als gleich beweiskräftig mit den übrigen Schriften gelten können, so daß die teilweise sehr ausführlichen Erörterungen zu den betreffenden Schriftstellen (bes. Ps. 31, 3 Matth. 8, 2; 16, 18, Joh. 11, 44; 20, 23) in etwas an Bedeutung verlieren. Nach de Rossi[1]) ist es nämlich bezüglich des Psalmenkommentares unsicher, ob derselbe von Thomas selbst abgefaßt oder bloß nach seinen Vorträgen von den Zuhörern aufgezeichnet wurde[2]), während der Kommentar zum Matthäusevan-

---

aufgehellt werden können'. Mausbach aaO. 49. Lea hat in seiner öfter erwähnten History of auricular confession auch für die Theorie dieser Zeit viel Material beigebracht. Aber auf Grund eben dieses Materiales und auf Grund noch genauerer Einzelnbehandlungen der betreffenden Autoren (besonders Untersuchungen über die Verwertung Pseudoisidors und Pseudoaugustins), dürfte sich doch wohl ein anderes Resultat ergeben, als es sich für Lea ergeben, nämlich daß die ganze Bewegung nicht ein systematisch angelegtes Ausbauen der Priesterschaft, sondern ein ernstes wissenschaftliches Streben gewesen, die überlieferte Praxis mit der hl. Schrift in Einklang zu bringen.

[1]) *De Rubeis*, Admonitiones praeviae in singula opera, in der zweiten Venediger Ausgabe (D. Thomae Opera Venetiis 1745—1760, 28 tomi) den einzelnen Bänden vorgedruckt. Sie sind unverändert und ohne Noten auch in die gegenwärtig erscheinende römische Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas (ed. Leonina) aufgenommen worden. — Weitere Angaben in *Quétif-Echard* Scriptt. Ord. Praed. I. 271 sqq. — Werner, Der hl. Thomas v. A. I. 875 ff. — Mausbach im Freiburger Kirchenlexikon XI[2] 1626 ff. (Art. Thomas v. Aqu.).

[2]) Admonitio praevia ad tom. I. n. 3; nach Mausbach (aaO. 1632) gegen Ende seines Lebens von seinem Freunde Rainald von Piperno nachgeschrieben.

gelium sicher von Thomas nur vorgetragen und von einem Zuhörer aufgezeichnet worden ist[1]). Der Kommentar zum Johannesevangelium aber ist in seinen fünf ersten Kapiteln von Thomas selbst geschrieben, die folgenden Kapitel wieder nach seinen Vorlesungen aufgezeichnet[2]), von Thomas aber korrigiert und approbiert.

Für die Quodlibeta steht zwar fest, daß Thomas fünf derselben in Paris als regens primarius nach Erlangung des Doktorgrades verfaßt (1258) und sechs später in Italien an verschiedenen Schulen vorgetragen hat. Aber wegen des Wechsels der Reihenfolge in den Ausgaben ist nicht mehr zu bestimmen, welches in Wahrheit die ersten fünf sind. Es bleiben demnach als freilich sehr weite Grenzpunkte für die Abfassungszeit derselben die Jahre 1256 u. 1269[3]).

Das mehr wie in einer Beziehung interessante opusculum de forma absolutionis hält Buchberger (aaO. 4) für ‚umso wichtiger, als der polemisch-kritische Standpunkt, den der hl. Thomas daselbst einnimmt, seine eigenen Anschauungen umso schärfer und unzweideutiger hervortreten läßt'. Ich kann mich dieser Qualifikation des Schriftchens in Bezug auf seine Beweiskraft nicht so ganz anschließen, sondern meine, eben dieser Charakter desselben als einer mit Eifer und sichtlicher Eile geschriebenen Streitschrift mahne zu einer gewissen Vorsicht im Gebrauche.

Weil in der Frage gerade die Reihenfolge der Werke eine Rolle spielt und ich wiederholt auf dieselbe zurückkomme, füge ich hier eine chronologisch geordnete Übersicht der am öftesten zitierten Schriften des hl. Thomas samt Abfassungszeit derselben an:

Sentenzenkommentar ca. 1253—56
Expositio orationis dominicae 1256
Quaestiones de veritate 1256—58
Summa contra gentiles 1261—64[4])

[1]) Von Petrus von Andreia aufgezeichnet nach Vorlesungen seines ersten (1256—61) oder zweiten (1269—71) Pariser Magisteriums (Mausbach aaO.).

[2]) Von Rainald v. Piperno, höchst wahrscheinlich während des zweiten Magisteriums in Paris (Mausbach aaO.).

[3]) De Rubeis admon. praeviae in tom. 17 n. 2.

[4]) Nach Werner aaO. schon 1256—61 abgefaßt. Dagegen für obige Angabe auch Haffner, Geschichte der Philosophie. (Mainz) 1881 S. 565. Willmann, Geschichte des Idealismus, II (Braunschweig 1896) 479.

Expositio in articulos fidei et ecclesiae sacramenta 1261—67
De forma absolutionis 1267
Quaestiones de potentia ca. 1270
Summa theologica, pars I 1267, pars III 1272 begonnen.

I.

Der hl. Thomas klassifiziert die sieben Sakramente als Begründungs- und Erhaltungsmittel des übernatürlichen Lebens der Seele nach dessen Analogie zum leiblichen Leben und stellt das Bußsakrament als spiritualis sanatio der Taufe gegenüber als der spiritualis generatio, der Firmung als der spiritualis roboratio, und der hl. Eucharistie als dem spirituale nutrimentum[1]). Spiritualis sanatio, diese Bezeichnung des Bußsakramentes kehrt bei Thomas oft und oft wieder und dient zur Erklärung der Eigentümlichkeiten in Wirkungsweise und Wirkungen dieses Sakramentes, sowie zur Widerlegung der verschiedenen Einwände in dieser Beziehung[2]). In der Tat bezeichnet dieser Ausdruck kurz und prägnant alles, was als Wirksamkeit dieses Sakramentes zu verzeichnen ist. Denn einerseits liegt darin angedeutet die von den übrigen Sakramenten abweichende Wirkungsweise dieses Sakramentes, insofern hier nicht ein rein objektives und äußeres opus operatum zur Gültigkeit genügt, sondern die Akte des Empfängers, das opus operantis als Materie zum Zustandekommen des Sakramentes notwendig sind; andererseits schließt der Ausdruck auch alle Wirkungen und die zeitliche Aufeinanderfolge der Wirkungen in sich. — Die Mitaktivität des Empfängers ist ausgedrückt! Denn, so führt Thomas in der Summa contra gentes[3]) aus, die körperliche Gesundung kann sich vollziehen entweder ganz von innen heraus, wenn nämlich die Natur sich selbst durch eigene Kraft wiederherstellt; oder aber sie vollzieht sich von außen und von innen, wenn die Tätigkeit der Natur durch

[1]) In sent. IV. dist. 2. Q. I art. 3; S. III. Q. 65 art. 1 et 2.

[2]) In sent. IV. d. 14 Q. I art. I sol. I ad 1, Q. II art. 1 sol. III ad 1; d. 17 Q. II art. 2 sol. VI ad 3; d. 18 Q. I art. 2 sol. II; d. 22 Q. II art. 1 sol. 1 u. ö. — c. gent. IV c. 58 u. c. 72. — S. III Q. 84 art. 10 ad 5. — Es erinnert an das augustinische ‚medicina' vgl. Theol. Quartalschrift 1895 450.

[3]) IV. c. 72.

die von außen hinzukommende Tätigkeit der Arzneimittel unterstützt wird. Niemals aber findet eine Heilung statt durch bloß äußere Einwirkung; denn solange der Körper nur erkrankt ist, hat er noch in sich selbst soviel Lebenskraft, durch eigene Aktivität die Gesundheit herbeizuführen. Bei der geistigen Gesundung nun kann dies ebensowenig geschehen. Stets ist die Mittätigkeit der Seele notwendig. Ausschließlich von innen heraus kann sie sich freilich auch niemals vollziehen — von der Sünde kann der Mensch ohne die Hilfe der Gnade sich nicht mehr losmachen. Aber ebensowenig auch ausschließlich von außen her. Denn die Gesundheit des Geistes wäre nicht hergestellt, wenn nicht geordnete Bewegungen, Akte desselben herbeigeführt würden. Und also kann der Mensch ohne eigene Tätigkeit, rein passiv und von außen her, nicht gerechtfertigt werden. Die spiritualis sanatio vollzieht sich notwendig von innen und von außen zugleich. So wird also in dieser Bezeichnung die stets notwendige Mitaktivität des Pönitenten ausgedrückt. — Ebenso ist mit der Bezeichnung spiritualis sanatio das zeitlich aufeinanderfolgende Eintreten der Wirkungen angedeutet[1]). Denn bei der sanatio tritt der entgegengesetzte Zustand, der terminus der Bewegung nicht sogleich und auf einmal auf, wie solches bei der generatio der Fall ist; sondern erst, wenn der langsam sich vollziehende Prozeß der Gesundung und Genesung ganz vorüber ist, ist der frühere Zustand der vollen Gesundheit wieder da. So treten auch beim Bußsakrament die Wirkungen nicht alle zugleich und im nämlichen Momente auf, sondern nacheinander, bis daß die Buße nach allen ihren Teilen vollendet ist. — Endlich schließt, wie angedeutet, diese Bezeichnung die Wirkungen selbst in sich: Entfernung aller Schäden und Folgen der Krankheit und Wiederbringung der verlorenen Gesundheit, perfecta curatio[2]).

So liegt also in der von Thomas so oft angezogenen Bezeichnung des Bußsakramentes als spiritualis sanatio die allgemeine Auffassung desselben über die Wirksamkeit dieses Sakramentes

[1]) In sent. IV. d. 14 Q. II art. 1 sol. III.

[2]) C. gent. IV. 72. — Die allgemeine Auffassung ist in dieser Bezeichnung gegeben. Die Durchführung in allen einzelnen Punkten indessen ist doch nicht möglich, wie z. B. gerade für die erste und eigentliche Wirkung, die Nachlassung der Sünde, welche durch Eingießung der Gnade in instanti sich vollzieht.

ausgesprochen, weshalb dieselbe an die Spitze gestellt zu werden verdient. Zugleich aber liegt in derselben im Keime alles eingeschlossen, was über die Wirksamkeit des Bußsakramentes zu sagen ist und speziell über die Wirkungsweise desselben.

Was nun diese Anschauung des hl. Thomas über die Wirkungsweise des Bußsakramentes im einzelnen betrifft, so handelt es sich nicht etwa darum, die gegenüber seinen Vorgängern freilich auch in manchen Beziehungen neue Ansicht von der Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente überhaupt, einfach auf das Bußsakrament überzutragen und darzulegen: das alles muß als bekannt vorausgesetzt werden und ist auch allgemein bekannt. Nur die nach Thomas dem Bußsakrament vor den übrigen neutestamentlichen Sakramenten eigentümliche Wirkungsweise soll zur Darstellung kommen.

Vorausgesetzt muß demnach bleiben die Lehre des hl. Thomas von der Wirkungsweise des Bußsakramentes, soweit dieselbe diesem Sakramente mit den übrigen gemein ist.

Die neutestamentlichen Sakramente nämlich sind, um es uns der Hauptsache nach zu vergegenwärtigen, nach Thomas causae gratiae, bewirken dieselbe durch den rechtmäßigen Vollzug des opus operatum, des äußeren Zeichens, abgesehen von der Würdigkeit des Spenders und der Mitwirkung des Empfängers, dessen Disposition bloß zur Entgegennahme der Wirkungen notwendig ist[1]). Näherhin ist dieses Bewirken ein causare instrumentaliter: die Sakramente erzeugen die Gnade nicht aus sich, sondern sind Werkzeuge in der Hand Gottes, des principale agens, von dem aus alle Gnade fließt. Diese allgemein für alle neutestamentlichen Sakramente geltende Auffassung der Wirkungsweise wird also von Thomas auch für das Bußsakrament nicht bloß nicht negiert und bloß stillschweigend anerkannt, sondern von Anfang an, schon in den ersten Werken des öfteren auch ausdrücklich ausgesprochen und ausgeführt. Das Bußsakrament als Sakrament des neuen Bundes erteilt die Gnade instrumentaliter und mit der Gnade die Nachlassung der Sünde[2]). Das Gleiche gilt

---

[1]) In sent. IV. d. 1 Q. I art. 4; S. III. Q. 62 art. 1, 3, 4. — Der Ausdruck ‚opus operatum', bezw. ‚ex opere operato' war übrigens damals noch nicht allgemein geläufig. Vgl. in sent. IV. d. 1 Q. I art. 5 sol. I et II. — Vgl. v. Schäzler aaO. § 1—3.

[2]) In sent. IV. d. 14 Q. II art. 4 sol.: Sed ut est sacramentum (er redet von der Buße) etiam ex parte ista (nämlich ex parte maculae

von der bekannten Streitfrage, ob Thomas die physische oder moralische Wirksamkeit vertrete[1]) und weiterhin auch von einem anderen Lehrpunkte der allgemeinen Sakramentenlehre, der indessen, weil weniger bekannt und doch gerade für die Lehre des hl. Thomas über den ornatus, resp. über das res et sacramentum des Bußsakramentes sehr von Bedeutung ist, hier etwas näher dargelegt werden muß. Es ist dies die Lehre von dem dispositive operari (dispositive causare gratiam) der Sakramente, eine Lehre, die sich in mehreren Schriften des Aquinaten findet, nicht mehr aber in der letzten derselben, im dritten Teil der Summa.

Die Darlegung dieses dispositive operari gibt Thomas am ausführlichsten Sent. lib. IV. dist. I, mit welcher die Sakramentenlehre beginnt. Die Frage lautet: ob die Sakramente des neuen Bundes causae gratiae sind?[2]) Thomas führt da in der sehr langen und eingehenden Solutio aus: Daß die neutestamentlichen Sakramente Ursachen der Gnade in irgend einer Weise seien, müßten alle zugeben, wegen der klar sprechenden ‚Auktoritäten'. Aber nun in welcher Weise? Nicht genügt es den Aussprüchen dieser Auktoritäten, die Sakramente als bloße conditiones sine quibus non zu erklären, wie das einige wollten; sondern die andere Ansicht sei wohl die richtige (Thomas drückt sich zurückhaltend aus)[3]), welche da in der Wirkung der Sakramente unterscheide zwischen res et sacramentum und res tantum .. In Bezug auf die erstere Wirkung (character vel *aliquis* ornatus animae) seien die Sakramente causae efficientes. In Bezug auf die letztere Wirkung aber, die Gnade nämlich, seien sie bloß causae disponentes (im Sinne der scholastisch-peripatetischen Körperlehre). Den Charakter also und den Ornatus (‚vel aliquid hujusmodi' setzt er das andere Mal

---

im Gegensatz zur inordinatio und injuria) effective peccatum tollit, quia gratiam tribuit, sicut inducens albedinem aufert nigredinem. Et secundum hoc poenitentia, inquantum est sacramentum, peccata dimittit, quia sacramentum novae legis est causa instrumentalis gratiae, ut in I dist. dictum est .. Et quia omnes alii effectus consequuntur ex poenitentia, inquantum peccata remittit, ut dictum est, ideo similis est ratio de omnibus aliis effectibus poenitentiae.

[1]) Vgl. Reinhold aaO. (Anhang: Die Ansicht des hl. Thomas).

[2]) Q. I art. 4 qu. I.

[3]) Et ideo alii dicunt .. et hoc *videtur* magis theologis et dictis sanctorum conveniens.

bei), wirken die Sakramente **instrumentaliter effective**, die Gnade selbst aber **instrumentaliter dispositive**. So ausführlich im Sentenzenkommentar. Außer diesem findet sich dieses ‚**dispositive operari**‘ gelegentlich in den **Quaestiones de veritate**[1]), welche noch in die Zeit der ersten Lehrtätigkeit in Paris fallen, aber auch noch in den **Quaestiones de potentia**[2]), welche unbestritten aus der Zeit der letzten Wirksamkeit des Heiligen in Paris stammen, also nur zwei Jahre vor Abfassung des dritten Teiles der **Summa theologica**. In dieser letzten Arbeit indessen suchen wir, wie schon bemerkt, vergebens nach einer derartigen Äußerung. Man nimmt deshalb jetzt gewöhnlich ein stillschweigendes Aufgeben dieser Ansicht an[3]).

Alles bisher von der Wirkungsweise der Sakramente Dargelegte findet sich also, wie gesagt, ganz ebenso beim Bußsakrament. Und wenn Thomas demnach in den früheren Schriften der Schlüsselgewalt bloß eine dispositive Wirksamkeit zuschreibt[4]), so ist das nur die konsequente Übertragung der allgemeinen Sakramentenlehre auf das Buß-

[1]) Q. 27 art. 4 ad 3, art. 7 c. a.

[2]) Q. 3 art. 4 ad 8.

[3]) Ein Aufgeben der Ansicht nehmen u. a. an *Cajetanus* (ad III 62. 1), *Vasquez* (in III 62 disp. 132 n. 34), C. *Salmant.* (tract. 22 disp. 4 dub. 3); unter den Autoren der Gegenwart Al. v. Schmid, (Theol. Quartalschrift 1862, 46 ff.), Morgott (Spender der hl. Sacr. 21[1]), *Sasse* (de sacr. I p. 80 ‚deseruisse videtur‘), Reinhold (aaO. 30). Buchberger (aaO. 176 ff.). — Dagegen die Thomisten des 14. u. 15. Jahrhunderts *Petrus de Palude, Daza Hispalensis, Capreolus* in ihren Sentenzenkommentaren (zu IV. d. I) und der Kommentator der Summa contra gentes, *Franciscus Ferrariensis* tragen jenes als Ansicht des hl. Thomas schlechthin vor; Capreolus (in IV. d. 1 Q. I art. 1 in fine probationis tertiae; cf. IV. d. 22 Q. I art. 3) erklärt S. III Q. 62 einfach von der gratia sacramentalis, während Ferrariensis bemerkt, diese Stelle der Summa sei nach den übrigen, ausführlicher redenden Stellen zu interpretieren. Unter den neueren Autoren ist für diese Ansicht wieder eingetreten Billot S. J. (De ecclesiae sacramentis, comment. in III. p. S. Thomae tom. I[a] [Romae 1896] pag. 73 sqq.). Thomas habe seine Anschauung nicht geändert, denn er retraktiere nicht, obwohl er dies sonst tue, er trage dieses ‚dispositive‘ noch vor in den Qq. de potentia (Q. 3 art. 4 ad. 8). Das in der Summa über das ‚instrumentaliter-effective causare‘ Gesagte schließe das ‚dispositive‘ nicht aus, Thomas habe die Sache, weil überhaupt nicht mehr strittig, weggelassen und sei bei der Hauptsache geblieben.

[4]) In sent. IV. d. 18 Q. 1 art. 3, besonders in der sol. I.

sakrament. Das Eigentümliche und Charakteristische in der Wirkungsweise dieses Sakramentes — und das soll eben hier zur Darstellung kommen — liegt nach Thomas im allgemeinen darin, daß die Materie des Bußsakramentes nicht wie bei anderen Sakramenten, irgend ein äußeres Element ist, sondern Akte des Empfängers selbst. Deshalb ist bei diesem Sakramente weit mehr die Mitaktivität des Empfängers notwendig als bei den übrigen Sakramenten, nicht bloß zum würdigen Empfange, sondern zum Zustandekommen des Sakramentes. Die Heilung der Seele (vgl. oben S. 48) vollzieht sich im Bußsakrament nicht bloß durch Beibringung äußerer Heilmittel[1]), die Bewegung zur Heiligkeit ist hier nicht eine rein passive, sondern eine, von außen freilich unterstützte Selbstbewegung[2]). Requiritur cum merito Christi actus noster[3]). Und deshalb, weil an der Kausalität nicht bloß die Form, sondern auch die Materie beteiligt ist, gehören die Wirkungen dieses Sakramentes dem Spender und Empfänger, der Tugend der Buße und dem Sakrament der Buße zugleich an, und richtet sich auch die größere oder geringere Wirksamkeit des Sakramentes nach der Mittätigkeit des Empfängers: Die Verdienste Christi werden im Bußsakrament zugewendet secundum modum propriorum actuum[4]).

Mit diesen Äußerungen ist die Auffassung des hl. Thomas genügend gekennzeichnet. Wie aber verteilt er nun im genaueren diese Wirksamkeit zwischen Spender und Empfänger, zwischen Sakrament und Tugend der Buße? Wie stehen bei ihm Reue und Absolution zu einander? Es ist oben (S. 39) schon bemerkt worden, daß die älteren Scholastiker es mit einer mehr oder weniger möglichen bezw. unmöglichen Teilung der Wirkungen versuchten, und weiterhin ist bemerkt worden, daß auch Thomas in seiner früheren Periode diesen Anschauungen beigepflichtet haben solle.

Man kann in der Tat mehr als eine Stelle zum Beweise des Gesagten sowohl in dem Hauptwerke der Jugendzeit, dem Sentenzenkommentar, als auch in kleineren Schriften dieser Zeit finden. So heißt es z. B. Expositio orationis dominicae (Opusc. 7) bei

[1]) In sent. IV. d. 14 Q. I art. 1 sol. I ad 1m; S. III Q. 84 art. 1 ad 1 zu den Anmerkung 1 S. 48 zitierten Stellen.

[2]) Ausführlich in sent. IV. d. 22 Q. II art. 1 sol. I.

[3]) In sent. IV. d. 17 Q. II art. 2 sol. VI ad 3.

[4]) S. III. Q. 86 art. 4 ad 3, art. 6.

der Erklärung der fünften Bitte (‚Vergib uns unsere Schulden‘) wörtlich: Circa secundum (d. i. in Bezug auf die Frage, wann diese Bitte erfüllt wird) sciendum est, quod in peccato sunt duo sc. culpa, qua offenditur Deus, et poena, quae debetur pro culpa. Sed culpa remittitur in contritione, quae est cum proposito confitendi et satisfaciendi . . . P. 31, 5 . . . Sed forte quis dicet: Ex quo dimittitur peccatum in contritione, ad quid necessarius est sacerdos? Ad hoc dicendum est, quod Deus in contritione dimittit culpam, et poena aeterna commutatur in temporalem; sed nihilominus manet adhuc obligatus ad poenam temporalem. Unde si decederet sine confessione, non contempta tamen sed praeventa, iret ad purgatorium, cujus poena, sicut dicit Augustinus, est maxima. Quando ergo confiteris, sacerdos absolvit te de hac poena in clavium virtute, cui te subjeceris in confessione. Ähnliche, wenn auch nicht gleich bestimmte Stellen finden sich auch im Sentenzenkommentar, so z. B. IV. d. 17 Q. III, wo gesagt wird, die Beicht setze den Besitz der charitas voraus, und die contritio sei es, in welcher dieselbe verliehen werde[1]), oder d. 21 Q. II art. 2, wo es im corpus solutionis wörtlich heißt: Respondeo dicendum quod confessio operatur praesupposita contritione, quae culpam delet; et sic ordinatur confessio directe ad dimissionem poenae. So ließen sich vielleicht noch einige Stellen finden zum Beweise obigen Satzes, daß Thomas in seiner früheren Periode ganz auf dem Boden der älteren Scholastik stehe.

Und doch, im nämlichen Sentenzenkommentar bezeichnet er wiederholt als res sacramenti, d. h. als eigentliche Wirkung des Sakramentes, die Nachlassung der Sünde quoad culpam et maculam[2]) und antwortet (bei Behandlung der Einheit der verschiedenen Teile

---

[1]) Art. 2 sol. I ad 2 dicendum quod confessio praesupponit charitatem, qua jam vivus aliquis efficitur, ut in littera (d. i. im Text des Lombardus) dicitur; contritio autem est, in qua datur charitas; während es im corpus solutionis, wo die augustinische Definition der confessio gerechtfertigt werden soll, heißt: quinto effectus ejus (nämlich der Beicht) scilicet absolutio a parte poenae et obligatio ad aliam partem exsolvendam.

[2]) In sent. IV. d. 22 Q. II art. 1 sol. III.

des Bußsakramentes[1]) auf die Frage, ob das Sakrament mehr in den Akten des Priesters oder des Pönitenten bestehe, wörtlich also: **Ad secundam quaestionem dicendum quod in sacramentis, in quibus est materia et forma, significatio est ex parte materiae principaliter, sed efficacia ex parte formae. Et ideo cum actus poenitentis in hoc sacramento sint sicut materia et absolutio sacerdotis sicut forma, principaliter hoc sacramentum quantum ad rationem significandi consistit in actu poenitentis, sed quantum ad efficaciam in absolutione sacerdotis . .** So der nämliche Thomas im Sentenzenkommentar, geradeso wie er später in der Summa lehrt. — Wie sind diese dem Anscheine nach unvereinbaren Stellen und Äußerungen zu vereinbaren? Und was ist also des Aquinaten eigentliche Lehre und Ansicht über Wirksamkeit von Reue und Lossprechung, in seiner früheren und in seiner späteren Periode?

Die gewonnenen Resultate der Untersuchung als Thesen voranstellend antworte ich kurz:

1) Von Anfang an lehrt Thomas, daß die Nachlassung der Sünde **quoad culpam et maculam** Wirkung, und zwar erste und hauptsächlichste Wirkung des Bußsakramentes sei.

2) Von Anfang an lehrt Thomas, daß die Nachlassung der Sünde zugleich mit den übrigen untrennbaren Wirkungen eintrete in der Regel schon bei der Reue (contritio), seltener im Falle einer bloßen attritio bei der Absolution.

3) Thomas hat seine Ansicht in diesem Punkte nicht wesentlich geändert.

4) Die Lösung des scheinbaren Widerspruches, jenes mehrgenannten Problemes, ergibt sich für Thomas durch Annahme einer doppelten Wirkungsweise des Sakramentes.

Mit Rücksicht auf die Bedeutung, welche die drei ersten Sätze an sich schon haben dürften, verweile ich etwas länger bei denselben, um dann endlich zur Darlegung jener Lösung zu kommen.

II.

Von Anfang an lehrt Thomas, daß die Nachlassung der Sünde quoad culpam et maculam Wirkung des Bußsakramentes sei.

[1]) Ibid. art. 2 quaest. II. cum solutione.

Der Nachdruck liegt auf Buß-Sakrament im Gegensatz zur Tugend der Buße und ‚von Anfang an'; denn für die spätere Zeit unterliegt es keinem Zweifel. Und es wird also hiemit aufgestellt, daß Thomas jederzeit, auch in seinen frühesten Werken, das Bußsakrament als ein Sündenerlaßsakrament aufgefaßt habe, und wird negiert, daß er je die Nachlassung der Sünde zu einer Voraussetzung des Sakramentes gemacht habe. — Der Beweis der Thesis ist nicht schwer zu erbringen, wenn es nach den bereits angeführten klaren Worten noch eines Beweises bedarf, um jene scheinbar dagegen sprechenden Stellen zu entkräften, resp. zu erklären.

Vor allem wird das Bußsakrament im allgemeinen stets als Sündenerlaßsakrament bezeichnet an allen Stellen, wo Thomas eine Übersicht, eine Klassifikation der sieben Sakramente, resp. einen Kongruenzbeweis der Siebenzahl gibt[1]). Immer ist die Buße das Sakrament ‚zur Wiederherstellung jener, welche nach der Taufe gesündigt haben', ist ‚gegen die aktuelle Sünde geordnet, wie die Taufe gegen die Erbsünde'. So im Sentenzenkommentar gleich in den ersten Quästionen des vierten Buches, wo er eine allgemeine Sakramentenlehre gibt; so auch in den kleineren Schriften aus dieser Zeit, in der Expositio in symbolum Apostolorum (Opusc. 6), wo er beim zehnten Artikel auf die sieben Sakramente zu sprechen

---

[1]) In sent. IV. d. 2 Q. I art. 2. Thomas gibt hier fünf solcher Klassifikationen nach fünf verschiedenen Gesichtspunkten, die beiden letzten bloß referierend. Jedesmal tritt der Charakter des Bußsakramentes als Sündenerlaßsakrament klar zutage. Bei der ersten Zusammenstellung mit Rücksicht auf die Defekte, gegen welche die Sakramente verordnet sind, heißt es: Ordinantur autem sacramenta ad tollendum contrarium et ad supplendum defectum. Contrarium autem sanctitati est culpa. Quae quidem dupliciter tollitur: uno modo impediendo ne fiat — et hoc modo in remedium culpae matrimonium ordinatur, alio modo subtrahendo jam existentem — et sic contra originalem culpam ordinatur baptismus, *contra actualem poenitentia.* — Desgleichen bei der zweiten Klassifikation, wo als Einteilungsgrund nach (Pseudo-) Dionysius das purgare, illuminare und perficere steht: . . Potest autem esse in sacramentis purgatio vel a culpa — et sic habet purgativam et illuminativam vim quantum ad originale baptismus, *quantum ad actuale poenitentia*, vel a reliquiis culpae etc. Und ebenso wieder bei der dritten und dann bei der fünften Einteilung: baptismus contra culpam originalem, *poenitentia contra actualem mortalem.*

kommt[1]) und in der **Expositio in articulos fidei et ecclesiae sacramenta** (Opusc. 5), deren zweiter Theil eine konzise Sakramentenlehre bildet[2]).

Aber nicht bloß im allgemeinen wird so die Buße in der Reihe der sieben Sakramente des neuen Bundes als Sakrament der Sündennachlassung bezeichnet. Es wird, wie schon oben bemerkt, als Wirkung, als **res ultima** des Bußsakramentes die Nachlassung der **culpa** klar bezeichnet und verteidigt[3]); Nachlassung der persönlichen Sünde ist Wirkung des Bußsakramentes geradeso, wie Nachlassung der Erbsünde Wirkung der Taufe; Taufe und Buße sind die einzigen Sakramente, welche gegen die Sünden schuld direkt geordnet sind, **baptismus et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non est de aliis sacramentis**[4]).

Ebenso läßt Thomas von Anfang an die Schlüsselgewalt sich bis zur Nachlassung der Sünde **quoad culpam** erstrecken, gerade sowie und soweit als die Kraft im Wasser der Taufe sich erstreckt: **eodem modo se habet potestas clavium, quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus, quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi**[5]). — Wenn Thomas dann im folgenden dieselbe näher bestimmend bloß **dispositive** wirksam sein läßt zur Nachlassung der Sünde, so hängt dies, wie schon (S. 51) dargelegt, mit jener allgemeinen Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente zusammen und gilt geradeso

---

[1]) Ed. cit. tom. 8 pag. 76 sq.

[2]) Ibidem pag. 54.

[3]) In sent. IV. d. 22 Q. II art. 1 sol. III.

[4]) In sent. IV. d. 18 Q. I art. 3 sol. I. Vgl. d. 17 Q. III art. 5 sol. I. Utrum confessio liberet a morte peccati, lautet die erste Frage über die Wirkungen der Beichte. Und die Antwort: Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia, inquantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur, quia per eam homo ministris ecclesiae se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet, et satisfactio pro judicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia *in sacramento poenitentiae gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum* sicut in baptismo, ideo eodem modo confessio ex vi absolutionis conjunctae remittit culpam sicut baptismus.

[5]) In sent. IV. d. 18 Q. I art. 3 sol. I.

auch von der Taufe und von den übrigen Sakramenten. — Dem entsprechend ist auch die Auslegung, welche Thomas gibt zu dem ‚ostendere peccata esse remissa‘, das Petrus Lombardus bekanntlich als einzige Wirkung der Absolution und als Bedeutung der Absolutionsworte bezeichnet. Thomas verbreitet sich ausführlich über diesen Ausdruck des Magisters und müht sich redlich, ihn zu rechtfertigen, um ihn nicht als falsch bezeichnen zu müssen. Er unterscheidet eine dreifach mögliche Erklärung des ostendere: 1) Die unsichtbare Wirksamkeit Gottes, welcher die Sünde nachläßt, nach außen zeigen (ostendere) als erst zukünftige, ohne etwas zu derselben beizutragen — Wirksamkeit der alttestamentlichen Sakramente; 2) die operatio Dei remittentis peccata zeigen als gegenwärtig geschehend, ohne aber etwas dazu beizutragen — und so, fügt Thomas bei, erklären einige die Wirksamkeit der neutestamentlichen Sakramente und also auch der Schlüsselgewalt; endlich 3) ostendere = significare divinam operationem in remissionem culpae praesentem et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operari — und dies sei die communis opinio über die Wirksamkeit der neutestamentlichen Sakramente; et hoc modo etiam sacerdos novi testamenti ostendit absolutos a culpa[1]). Diese dritte Erklärung des ostendere gibt natürlich keineswegs den Sinn des Lombarden. Aber Thomas will ihn eben um jeden Preis günstig auslegen. Und uns beweist dies wieder, daß die Absolution auch nach der früheren Anschauung des Aquinaten es mit der Nach-

[1]) Ibidem ad 1. — ‚Absolutum ostendere‘ wird schon von Hugo Vict. (de sacr. l. II p. 14 c. 8 [Migne 176, 564 sqq.]) als eine damals kursierende Auslegung angeführt und zurückgewiesen. — Wie wenig Thomas seine Ansicht geändert, zeigt ein Vergleich obenstehender Erklärung mit dem, was er in der Summa zu diesem ‚absolutum ostendo‘ des Magisters sagt: es ist inhaltlich nichts anderes: nur das ‚dispositive‘ fehlt. P. III Q. 84 art. 3 ad 5 dicendum quod ista expositio ‚Ego te absolvo i. e. absolutum ostendo‘ quantum ad aliquid quidem vera est; non tamen est perfecta. Sacramenta enim novae legis non solum significant, sed etiam faciunt, quod significant. Unde sicut sacerdos baptizando aliquem ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, et non solum significative sed etiam effective, ita etiam cum dicit ‚Ego te absolvo‘, ostendit hominem absolutum non solum significative sed etiam effective. Thomas will auch hier den Ausdruck gelten lassen, aber eben wieder in einer Umdeutung, die ihn eigentlich negiert.

lassung der Sünde zu tun habe und die Schlüsselgewalt nicht bloß auf die Strafe sich erstrecke, wie eine dem Heiligen wohl bekannte, gleichzeitige Ansicht wirklich vertrat[1]).

Und nicht bloß im allgemeinen wird von Thomas auch schon in seinen frühesten Werken die Buße als Sündenerlaßsakrament bezeichnet, wird als Wirkung die Nachlassung der Sünde **quoad culpam et maculam** angegeben, wird die Schlüsselgewalt auf die Nachlassung der **culpa** ausgedehnt: noch genauer werden auch schon die Absolutionsworte direkt als Form des Bußsakramentes bezeichnet. Und wie in den übrigen Sakramenten Materie und Form zusammenwirken zu einem ungeteilten Gesamteffekt, so auch hier. Und wie in der Körperwelt, so sei auch hier die Form das **principalius**, und darum ruhe auch beim Bußsakrament die instrumental-sakramentale Wirksamkeit gerade in der Absolution des Priesters — **quantum ad efficaciam principaliter hoc sacramentum consistit in absolutione**[2]). — Wie bekannt, fällt die Einführung der Termini Materie und Form zur Bezeichnung der beiden Bestandteile des Sakramentes in die Zeit nicht gar lange vor Thomas[3]). Die konsequente Durchführung aber bei allen Sakramenten dürfte sich wohl bei Thomas zum erstenmale finden und vor allem die Durchführung beim Bußsakramente, wo sie ja wegen der Verschiedenheit der Ansichten über das Eintreten der Wirkungen besonders schwierig war[4]). Thomas trägt dies im Sentenzenkommentar auch sichtlich als etwas

---

[1]) Ibidem in corp. sol. Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, *ut quidam dicunt*, . .

[2]) In sent. IV. d. 22 Q. II art. 2 sol. II (S. 55 Wortlaut der Stelle) vgl. ibidem art. 1 sol. I; art. 2 sol. I; d. 1 Q. I art. 3 ad 5; d. 14 Q. I art. 1 sol. I ad 2; d. 17 Q. II art. 5 sol. I ad 1; d. 22 Q. II art. 1 sol. II.

[3]) Siehe Anmerkung 1 auf S. 44.

[4]) *Albertus Magnus* (in sent. IV. d. 16 art. 1 [ed. cit. tom. 29 p. 539]) bezeichnet als Materie den durch äußere Zeichen kundgegebenen Schmerz der Seele, als Form aber die Gnade, insofern sie diese Akte der Kundgebung informiert. — Mehr mit der des hl. Thomas hat Ähnlichkeit die Auffassung des *Alexander Hal.* (Summa IV. Q. 76 membr. III art. 2 [ed. cit. tom. 4 fol. 298]): Sowohl die Akte des Pönitenten wie des Priesters seien causa, aber erstere mehr materialiter, letztere formaliter. Alexander trägt sie sehr unsicher, als ganz subjektive Ansicht vor.

Neues, als subjektive Anschauung vor, selbst auch noch in der Summa[1]), wiewohl er in dem Opusculum de formula absolutionis dieselbe schon energisch vertreten hatte.

Mit dieser Bestimmung der Absolution als Form des Bußsakramentes einerseits und als Akt der Schlüsselgewalt andererseits hat Thomas in eine neue Bahn eingelenkt, die von da ab bald allgemein eingehalten wurde, hat er endlich Schlüsselgewalt und Buße in jenes Verhältnis gerückt, aus dem allein eine befriedigende Lösung der Frage nach der Wirksamkeit beider sich ergibt. Denn bisher war die ‚Schlüsselgewalt', d. h. die Matth. 16, 19 u. 18, 18 mit Joh. 20, 23 den Aposteln erteilte Gewalt, stets für sich allein als eine unabhängige Größe behandelt und nach ihren Wirkungen untersucht worden. Erst Thomas — wiewohl auch er im Sentenzenkommentar im Anschlusse an den Magister in den Quästionen zur 18. u. 19. Distinktion die Schlüsselgewalt eigens als solche behandelt — betont dieses Verhältnis und weist darauf hin, daß der Akt der Ausübung dieser Gewalt nichts anderes sei als die Form des Bußsakramentes, und daß also die Wirkungen der Schlüsselgewalt identisch seien mit den Wirkungen des Sakramentes, und gründet gerade darauf den Beweis, daß die Schlüsselgewalt sich auf die Nachlassung der culpa erstrecke[2]).

Aus all dem Angeführten dürfte zur Genüge klar hervorgehen, daß nach der Auffassung des hl. Thomas auch schon in der **früheren** Zeit das Bußsakrament in Wahrheit ein Sündenerlaßsakrament ist, daß Nachlassung der Sünde quoad culpam Wirkung dieses Sakramentes ist und daß diese Wirkung nicht ausschließlich in den Akten des Pönitenten, speziell der Reue, beruhe, sondern den Akten des Pönitenten gemeinsam mit den Akten des Priesters zugehöre, ja den Akten des Priesters, speziell der Absolution als der Form dieses Sakramentes sogar in erster Linie zugehöre.

Für die spätere Zeit unterliegt dies überhaupt keinem Zweifel. Die nämlichen Gedanken und Argumente kehren, oft in kürzere und

[1]) Cf. P. III Q. 84 art. 1 ad 1 et ad 2; art. 3 ad 1 (materialiter *quodammodo* se habent); art. 7; Q. 90 art. 1 et 2.

[2]) Besonders hervorgekehrt und zusammenfassend vorgeführt in den Schriftkommentaren zu Matth. 16, 18 (ed. cit. tom. 3 pag. 220) und zu Joh. 11, 44 (Auferweckung des Lazarus; ed. cit. tom. 3 pag. 682); vorausgesetzt in sent. IV. d. 18 Q. I art. 3 sol. I. ‚Identisch' will natürlich besagen, daß die sog. potestas clavium ganz darin aufgehe.

bestimmtere Form gekleidet, wieder in der Summa[1]), ganz besonders bestimmt aber im öfter erwähnten Opusculum 22. de formula absolutionis, wo er cap. 1 die gegenteilige Ansicht praesumptuosa und erronea nennt und cap. 3 sagt: multo magis est temerarium dicere, quod per claves ecclesiae non fiat certa remissio peccatorum.

---

[1]) Vgl. besonders P. III Q. 84. art. 3 c. a. ad 3, ad 5; Q. 86 art. 6.

Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche.

Von Stan. v. Dunin-Borkowski S. J.

1. Artikel.

Man hat in neuerer Zeit vielfach die Meinungsverschiedenheiten bei Deutung der ältesten Texte, welche sich auf die Verfassung der Urkirche beziehen, hauptsächlich den schwankenden Ansichten über die Datierung dieser Texte zugeschrieben.

Es ist ja leider wahr: Wer sich nun einmal über die Chronologie der ältesten christlichen Literaturwerke nicht vergewissern will, schafft sich dadurch manches unlösbare Rätsel. Es ist aber doch auch im Hinblick auf den Fortschritt der Forschung unumgänglich nötig, auf schwere methodische Fehler, welche sich unabhängig von den chronologischen Fragen in die Interpretation der wichtigsten Quellen eingeschlichen haben und Schule machen, aufzudecken und dadurch wenigstens in dieser Beziehung sichere Grundlage zu schaffen.

Die vorliegende Arbeit will nicht erschöpfend sein; es werden nicht alle Stellen ausführlich besprochen. Sie will sich nicht anmaßen, eine abschließende, allein richtige Interpretation zu bieten. Sie macht nur auf offenbare methodische und exegetische Mißgriffe aufmerksam, welche zwar erst neuerdings aufkamen, sich aber festzusetzen und einzubürgern drohen.

Den zwei Stellen bei Matthäus über die Kirche (ἐκκλησία) wurde unlängst in dem trefflichen Werke von Michiels[1]) eine so ein-

[1]) A. Michiels, L'origine de l'épiscopat [1900].

gehende Untersuchung gewidmet, daß wir uns bei ihnen nicht länger aufzuhalten brauchen. Eine kurze Bemerkung möge man uns dennoch gestatten.

Holtzmann ist nämlich in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie nach einem ganz eigenartigen Kanon bei Deutung der beiden Texte vorangegangen; es ist lehrreich, seinem Gedanken zu folgen.

Holtzmann greift eine ganz bestimmte Bedeutung des Wortes Kirche (ἐκκλησία) heraus; er definiert sie als ‚die in den öffentlichen Angelegenheiten eines Freistaates tagende Versammlung der durch den Herold entbotenen Gesamtheit der freien Bürger'[1]). Das ist nun aber derjenige Wortsinn, welcher zu dem Gebrauch der Septuaginta am allerwenigsten paßt. Willkürlich ist die Voraussetzung, daß Matthäus den Herrn jenes Wort gerade in dieser Bedeutung sprechen läßt. Nun zieht Holtzmann den Schluß, Jesus könne das Wort nicht gebraucht haben, weil das einer Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes im ganzen gleichkäme; Jesus wolle aber für die Allgemeinheit der jüdischen Volksgemeinde wirken.

Ein sonderbares Beweisverfahren! Holtzmann schreibt, als durchschaue er Jesu Selbstbewußtsein, innere Seelenstimmung und Phraseologie so genau, daß er mit Bestimmtheit behaupten dürfe, Jesus habe niemals an eine vorläufige Sammlung eines Teiles seiner Landsleute gedacht; er habe eine solche neue ‚Gemeinde' und die spätere Gesamtheit seiner Anhänger nie mit einem allgemeinen Namen, welcher etwa dem Wort ἐκκλησία entspricht, benennen können; es sei ihm nicht gegeben gewesen, irgend welche Verhaltungsmaßregeln, auch nicht ganz naheliegende und selbstverständliche[2]), für künftige Zeiten zu entwerfen. Es sind das lauter unbewiesene, rein subjektive Annahmen ohne jede Stütze in den Quellen. Man muß diese Argumentation umsomehr als unwissenschaftlich verwerfen, als sie auch in Widerspruch zu stehen scheint mit den Ausführungen des Verfassers selbst über die eschatologischen Ideen Jesu[3]).

Diese schwachen Beweise werden sodann durch die Bemerkung gestützt, Resch habe ‚auf dem Wege einer Vergleichung der außerkanonischen Paralleltexte' ‚erwiesen', daß die zwei Stellen einer späteren

---

[1]) Lehrb. der neutestam. Theol. I. S. 211.

[2]) Vgl. Holtzmann aaO. I. S. 210.

[3]) AaO. S. 317 ff. Vgl. noch über ἐκκλησία: Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive [1902], S. 258 ff.

Zeit angehören[1]). Hiebei sind aber Holtzmann die argen Versehen und Mißgriffe Reschs, welche seine ganze Beweisführung zunichte machen und ihm von Kneller[2]) genau nachgewiesen wurden, sonderbarer Weise vollkommen entgangen. Die äußere Bezeugung der beiden Matthäustexte bleibt unantastbar.

Eine reiche Fundgrube für Hypothesen über die urchristliche Gemeindeverfassung bieten die großen paulinischen Sendschreiben. Die demokratische Regierungsform, welche viele neuere Forscher den urchristlichen Gemeinden beilegen, kann zum besten Teil nur mittels negativer Beweisführung aus den Korintherbriefen gestützt werden.

Das Schweigen des Apostels über Vorsteher wird als unerklärlich hingestellt, falls wirklich Gemeindeleiter vorhanden gewesen wären, und überdies sollen gewisse Befugnisse der Gemeinde eine eigentliche Obrigkeit positiv ausschließen.

Eine genauere Untersuchung der Texte scheint demnach vollkommen gerechtfertigt.

Weizsäcker, welchem man in dieser Frage das Wort überlassen kann[3]), meint, in den heidenchristlichen Gemeinden paulinischer Abkunft liege die Selbstverwaltung so deutlich vor, daß sie eine Regierung durch berufsmäßige Organe und insbesondere durch ein leitendes Lehramt fragelos ausschließt[4]).

Beim Beweis dieses Satzes müßte eine R e c h t f e r t i g u n g des negativen Argumentes den breitesten Raum einnehmen. Es ist gewiß selbstverständlich, daß Paulus die Gemeindeorganisation in Korinth kannte; aber m u ß t e er denn wirklich von den Leitern sprechen, falls es solche dort gab? Hier ist die Hauptfrage nach den Motiven, welche möglicherweise sein Schweigen begründen konnten. Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und den Leitern, Verwicklung dieser Vorsteher in die unliebsamen Vorgänge, welche Paulus tadelt, Differenzen zwischen Vorstehern und Gemeinde konnten den Heidenapostel recht wohl zum Schweigen bestimmen. Positive Quellenangaben brauchen ja solche mutmaßliche Gründe nicht zu schützen,

---

[1]) AaO. S. 211. Schluß der Anm. 2 zu S. 210.

[2]) Stimmen aus M.-Laach, 50. S. 131 ff., 288 ff., 375 ff.

[3]) Ähnlich wie Weizsäcker denken viele vor und nach ihm. So schon Baur, in gewissem Sinne auch Bunsen, Renan, Havet, Holsten, Heinrici, Jacoby, Holtzmann, Harnack, Friedberg, Pressensé, Pfleiderer, Simcox, Milligan, Heße, Neumann, Köhler, Möller, Lemme, Löning, Mc Giffert.

[4]) Das apostol. Zeitalter², S. 599 ff.

um die Beweiskraft negativer Schlüsse aufzuheben. Sodann ist doch auch die Frage nicht zu umgehen, ob denn Paulus über eine Gemeindeleitung sich wirklich vollkommen ausschweigt. Wir sind freilich der Ansicht, daß die Äußerungen über Stephanas und sein Haus[1]) keine weitgehenden Schlüsse über eine Vorstandschaft gestatten, diese Äußerungen durchbrechen aber jedenfalls das negative Argument. Die Andeutungen des Apostels sind ferner jedenfalls viel zu allgemein, auf daß aus ihnen ein ‚freier' Gehorsam und ‚freie' Dienstleistung abgeleitet werden könnte; solche Schlüsse auf die Natur eines Amtes gehören zu den verwickeltsten und schwersten und können nur aus einer erschöpfenden Analyse sehr deutlich und ausführlich redender Quellen gezogen werden.

Indessen erwähnt Paulus im zwölften Hauptstück das Charisma der ‚κυβερνήσεις'[2]), offenbar eine Regierungs- oder Verwaltungsgabe, welche doch gewiß den Korinthern bekannt sein mußte, ja dem ganzen Zusammenhang nach sich bei ihnen wirklich vorfand. Der Historiker kann demnach mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß solchen Personen das Vorsteheramt tatsächlich übertragen wurde. Ich sage ‚übertragen wurde'. Unterscheidet ja doch der Apostel ausdrücklich dieses Charisma von jenem der Apostel, Propheten und Lehrer, welche allenfalls ohne weitere Anweisung in den verschiedensten Angelegenheiten ihren Einfluß geltend machen konnten. Ein selbstmächtiges Auftreten ist, dem Begriff dieser Charismen entsprechend, wohl denkbar, ein Verwaltungs- oder Regierungs-Charisma jedoch fordert seinem Charakter nach, wenn nicht Unordnung und Verwirrung erfolgen soll, irgend eine positive Übertragungshandlung. Ich glaube nicht, daß man im Ernst eine solche Amtsintimation leugnen kann. Außerdem wird man doch wohl von vornherein in Korinth einen oder mehrere Leiter der eucharistischen Feier annehmen müssen.

Diese Andeutungen über eine Gemeindeleitung werden zwar einerseits den vorsichtigen Historiker nicht verleiten, sichere positive Ergebnisse über Amt und Amtsbefugnisse aufzustellen, sie erschüttern aber andererseits jedenfalls das negative Argument, welches jede Vorstandschaft leugnen möchte, vollkommen.

Indessen scheint doch das Schweigen des Apostels über Amtsorgane das Fehlen jeglicher Leitung deshalb zu beweisen, weil sich

[1]) 1 Kor. XVI. 15 ss.
[2]) L. c. XII. 28.

nachdrückliche positive Hinweise auf die Autonomie der Gemeinde in den paulinischen Schreiben finden sollen. In diesem Falle hätten wir also nicht bloß rein negative Anhaltspunkte. Prüfen wir diese positiven Momente mit möglichster Unbefangenheit. Als Hauptbeweis dient das bekannte Gerichtsverfahren gegen den Verbrecher im ersten Korintherbrief[1]). Es handelt sich um seine Ausstoßung aus der Christengemeinde. Der Apostel drückt seine Verwunderung darüber aus, daß die Gläubigen ihn so lange in ihrer Mitte geduldet hätten. Er habe dem Geiste nach anwesend, fest bei sich beschlossen, einen solchen Missetäter in öffentlicher Versammlung in der Kraft des Herrn Jesu dem Satan zu überliefern[2]). Sodann fordert er die Gemeinde auf, den Bösewicht aus ihrer Mitte zu entfernen. In diesem letzten Zusammenhange kommen nun auch die Worte vor: τί γάρ μοι [καὶ] τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κρινεῖ. ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν[3]). Was sollte ich denn [auch noch] die Auswärtigen richten? Richtet ihr nicht die Gemeindegenossen? Die draußen wird Gott richten. Entfernt den Übeltäter aus eurer Mitte.

Man kann sich leicht überzeugen, daß diese Worte nimmermehr den Schluß gestatten: ‚Also richtete in Corinth die ganze Gemeinde'. Nehmen wir nur einmal an, die dortigen Gläubigen hätten eine mit Judikationsgewalt ausgerüstete Behörde gehabt, welche in unserem Fall bei einer der allgemeinen Versammlungen, nach Befragung und auf Wunsch der gesamten Gemeinde, jenen Sünder ausgestoßen hätte. In dieser Voraussetzung könnte der hl. Paulus mit vollem Recht und ohne ein Mißverständnis fürchten zu müssen, genau so schreiben, wie er es jetzt getan. Also kann man aus seinen Worten kein negatives Argument bilden. Forscher, welche dennoch so schließen, beachten gar nicht, daß man eine ganze Gemeinde zu einem Akt auffordern kann, der formell nur von der Behörde vollzogen wird.

---

[1]) 1 Kor. V.

[2]) Das ist, wie mir scheint, die einfachere Erklärung des offenbaren Anakoluthes: beide Akkusative τὸν κατεργασάμενον und τὸν τοιοῦτον gehören zu παραδοῦναι. Sonst müßte man annehmen, daß κέκρικα nochmals zu ergänzen wäre u. zwar in einem andern Sinn; das erste Mal hieße es richten, das zweite Mal beschließen. Indes argumentiere ich nicht daraus.

[3]) L. c. V. 12.

Verweilen wir, um dies an einem Beispiel zu zeigen, einen Augenblick beim areopagitischen Rat in Athen. Wie wir jetzt wissen, war diese Behörde streng oligarchisch; nur gewesene Archonten hatten Zugang; sie wurden vom Areopag selbst und zwar auf Lebenszeit gewählt. Nun kann doch vernünftigerweise niemand zweifeln, daß man bei einer öffentlichen Gelegenheit auch in Dingen, die zur Kompetenz des Areopags gehörten, das Volk auffordern konnte: ‚Duldet ein solches Verbrechen nicht, richtet es mit aller Strenge'. Jeder wußte nun, was er zu thun habe; man übergab seine Klageschrift dem Archonkönig in dessen Amtslokal, der Königshalle auf dem Markte; nahm dieser die Klage an, so kündete der Kläger in dessen Auftrag dem Beklagten auf dem Markt feierlich an, daß er alle öffentlichen Plätze, Versammlungen und Heiligtümer zu meiden und vor Gericht zu erscheinen habe. Dann begann die Voruntersuchung und der Prozeß nahm seinen Gang. So kann man denn auch hier aus der Ausdrucksweise des Apostels keineswegs auf die Souveränität des Volkes schließen.

In unserem Fall liegt die Sache noch weit klarer: Paulus mußte alles daran liegen, die Gesamtheit der Gläubigen in Korinth für die Verurteilung, welche ja in öffentlicher Sitzung stattfand, zu gewinnen. Alle sollten für sie stimmen und sie fordern; alle sollten durch Meidung des Sünders die Strafe vollziehen. So mag auch der Druck der öffentlichen Meinung das gehässige Urteil erleichtert haben.

Ein vergleichendes Studium von Urkunden, welche einer Samtgemeinde neben Vorstehern eine gewisse Rolle bei einer Aktion zuweisen, oder welche sich auch an die Gemeinde allein richten, zeigt aufs deutlichste, wie jeder Schluß daraus auf die Rechtsbefugnisse der Gemeinde verfänglich ist, wenn man nicht anderswoher die Grundlagen der Verfassung aufs bestimmteste kennt. Es mag nicht uninteressant sein, diese Tatsachen durch einige Beispiele zu erläutern.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die jüdischen Verhältnisse der griechischen und der römischen Zeit. Es ist sicher, daß das Synedrium (die γερουσία) in Jerusalem wenigstens seit der griechischen Zeit ein aristokratischer Senat war, welcher mit dem Hohenpriester an der Spitze beinahe alle Regierungsbefugnisse im Land ausübte[1]). Diese Tatsache schließt nun nicht aus, daß neben diesem Organ auch das Volk in öffentlichen Urkunden genannt werde, obwohl das Volk

[1]) Vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Z. A. Jesu Chr. II³ S. 72 ff.

tatsächlich nicht von entscheidendem Einfluß war. So finden wir z. B. im ersten Buch der Machabäer, daß die jüdischen Gesandten vor dem Senat in Rom aussagen: ‚Jonathan, der Hohepriester, und das Volk der Juden hat uns abgesandt' usw. Hierauf wird uns auch ein Brief Jonathans an die Spartaner mitgeteilt; er beginnt: ‚Jonathan, der Hohepriester, der Rat des Volkes, die Priester und das übrige Volk der Juden senden den Spartaner-Brüdern ihren Gruß'[1]). So finden wir auch das Volk erwähnt in der Antwort der Spartaner; sie selbst nennen sich: Σπαρτιατῶν ἄρχοντες καὶ ἡ πόλις[2]).

Nach der Interpretationsmethode, gegen welche sich unsere Kritik wendet, müßte man auf Grund der angeführten Dokumente dem jüdischen Volke einen ziemlich demokratisch gefärbten Einfluß auf die diplomatischen Verhandlungen mit Rom und Sparta einräumen!

Ein anderes, überaus lehrreiches Beispiel liefern uns die Variae Kassiodors. Das 24. Schreiben des XII. Buches[3]) ist an die Veneter gerichtet und erwähnt, abgesehen von der Aufschrift (Tribunis Maritimorum senator ppo), aus der man natürlich nur mit größter Vorsicht argumentieren darf, eine Stadtobrigkeit nicht, wendet sich vielmehr an die Gesamtheit und fordert von ihr die Ausrüstung von Schiffen, um Wein, Öl und Weizen aus Istrien nach Ravenna zu bringen. Und doch ist zweifellos, daß die Obrigkeit einfach die Angelegenheit in die Hand nahm und im Einverständnis mit dem königlichen Kanonikarius[4]) und einem Bevollmächtigten[5]) voranging.

Sehr lehrreich ist auch der 15. Brief des elften Buches[6]). Die Aufschrift lautet einfach: Liguribus Senator ppo. Der Brief enthält die Meldung einer Geldspende, welche der Not entsprechend zu verteilen ist; er wendet sich an alle Provinzialen. Eine Obrigkeit wird nicht genannt.

---

[1]) XII. 3 ss.

[2]) XIV. 20.

[3]) Ed. Mommsen [Monum. germ. hist. Auct. ant. XII] p. 379 ss. Data pridem iussione.

[4]) Vgl. lib. XII ep. IV u. VI.

[5]) Vgl. den Schluß des Briefes u. lib. XII ep. XXII u. XXIII.

[6]) L. c. p. 343. Regale munus Cf.: . . ut iudicio *vestro*, quibus est causa notissima tanta, unusquisque huius muneris participatione laetetur, quanta necessitate gravatus esse cognoscitur . . und Hastensis autem civitas, quae supra ceteras suggeritur ingravata, dispositionis *vestrae* iustitia maxime sublevetur . .

Auch darf man nicht etwa glauben, daß diese allgemeine Anrede einfach in Übung war. Außer den eben erwähnten und den noch zu erwähnenden wenigen Fällen findet sich in allen 12 Büchern der *Variae* die Obrigkeit überall erwähnt, wo man es füglich erwarten kann[1]).

Der neunzehnte Brief des zweiten Buches fordert von der ganzen Gemeinde die Bestrafung gewisser Sklaven, welche ihren Herrn ermordet hatten. Nur in der Aufschrift steht neben ‚Universis Gothis et Romanis' noch ‚vel [et] his qui portibus vel clusuris praesunt'. Im Schreiben werden Obrigkeiten nicht genannt: ‚Et ideo praesenti iussione mandamus, ut in famulos, qui Stephanum dominum suum plectibili scelere trucidantes inhumatam quoque reverentiam eius funeris abiecerunt, legum districtione resecetis . .'

Nach dieser Darlegung ist es kaum notwendig, das sechste Kapitel des ersten Briefes an die Korinther vor einer Ausbeutung zu einem negativen Argument zu schützen. Der Apostel fordert von den Gläubigen, daß sie ihre Händel nicht vor die heidnischen Gerichte bringen, sondern vor die Heiligen. Τολμᾶ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων; man würde es widersinnig finden, wenn jemand aus dem Wort ἀδίκων schlösse, ein Richterkollegium sei hier ausgeschlossen, und es sei von einer Judikation die Rede, welche ihre Gewalt einzig auf die Souveränität des Volkes stützt; ebenso unstatthaft ist es im parallelen Glied, τῶν ἁγίων, eine streng demokratische Einrichtung zu erblicken.

Aus dem 4. u. 5. Vers kann man nur argumentieren, wenn man übersieht, daß sie im ironischen Sinn geschrieben sind.

Aber räumen wir nun ein, daß der Apostel die Korinther ermahnt, ihre Streitigkeiten nicht vor die Heiden zu bringen, sondern sich selbst Richter aus ihrer Mitte zu wählen. Warum können das

[1]) Selbstverständlich muß man auf die Natur jedes Schreibens Rücksicht nehmen. So ist die Berücksichtigung des Volkes oder der Gemeinde von selbst gegeben in den Fällen: T. XVII; XXIIII; XXVIII; XXVIIII; XXXI. — III. XVII; XXIIII; XXXIIII; XL; XLII; XLVIII; L. — IV. XXVI; XXXIII; [XLVIIII. — V. XI; XXVI; XXXVII. — VIII. III; IV; V; VII; XXVI. — IX. VIIII. — X. XIIII; XVII; XXXI. — XI. XVI. — XII. XXII. Ob II. XXVII hierher zu zählen, bleibt fraglich.

nicht Schiedsrichter gewesen sein und was folgt daraus für die Autonomie der Gemeinde?

Hier können ältere athenische Verhältnisse einiges Licht auf die korinthischen werfen. Bekanntlich gab es in Athen neben den großen Gerichtshöfen und den heliastischen Geschworenengerichten drei Arten von besondern Richtern in Privatsachen; nämlich die jährlich erlosten vierzig Demenrichter, ein unbedeutendes Amt, das meist von Dürftigen übernommen wurde und zwei Arten von Schiedsrichtern, die öffentlichen und die privaten. Uns interessieren hier nur die letzteren. Die διαιτηταὶ αἱρετοί wurden von den streitenden Parteien selbst kraft eines freiwilligen Kompromisses erwählt. Auch Nicht-Bürger konnten dazu genommen werden. Selbst Sachen, welche schon vor einem öffentlichen Gericht anhängig waren, durften zurückgezogen und privaten Schiedsrichtern übergeben werden. Eine Berufung an andere Schiedsrichter oder einen Gerichtshof oder eine Nullitätsklage war allem Anschein nach nicht gestattet, wenigstens nicht, wenn die Diäteten vor dem Spruch einen Eid abgelegt hatten.

Auf ähnliche Verhältnisse in Korinth mag der hl. Paulus ganz wohl anspielen. Die Ironie liegt darin, daß er meint, jeder Christ sei gut genug, die Bagatellsachen der Gläubigen zu entscheiden. Gewöhnlich wurden nämlich nur Sachverständige zu Schiedsrichtern gewählt.

Diese einfache Voraussetzung erklärt unsere Stelle viel besser als Verfassungshypothesen mit Autonomie und Selbstverwaltung.

Nach der Kritik dieser Argumente aus dem ersten Korintherbriefe können wir weitere ähnliche aus beiden Briefen schnell abweisen.

Im 2. Brief an die Korinther spricht der Apostel von einem Mann, der ihn betrübt habe[1]); wir sehen von der Frage ab, ob es der Verbrecher des ersten Briefes ist. Jedenfalls hatte Paulus der Gemeinde einen Strafbefehl gegen diese Persönlichkeit zukommen lassen. — Der größte Teil war gehorsam gewesen; nun sollen sie Gnade und Barmherzigkeit walten lassen. Ich sehe nicht ab, wie man aus dem Ausdruck ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων[2]) mit Weizsäcker auf eine Verurteilung durch Stimmenmehrheit schließen kann. Dem ganzen Zusammenhang nach besagt die Stelle nur: die meisten Gemeindemitglieder haben einer W e i s u n g d e s A p o s t e l s g e m ä ß die gesetzliche Strafe am

[1]) 2 Kor. II. 5 ss.

[2]) L. c. v. 6.

Schuldigen vollzogen, also höchst wahrscheinlich den näheren Verkehr mit ihm abgebrochen. Nur vom Standpunkt einer fertigen Hypothese aus läßt sich Weizsäckers Deutung rechtfertigen[1]).

Andere Beweise sind noch unbedeutender. Im vierten Kapitel des ersten Korintherbriefes versichert Paulus: ‚Ich gebe nichts darum, ob ich von euch oder irgend einem menschlichen Gerichtstag gerichtet werde‘[2]). Es handelt sich im Zusammenhange um die Parteiungen zwischen den Bewunderern des Paulus, des Kephas und des Apollo. Weizsäcker bemerkt zu diesem Satz kategorisch: ‚Nicht von abschätzigen Privaturteilen ist hier die Rede, sondern vom Tagen der Gemeinde‘[3]).

Man mag ja unter ἡμέρα ein Tagen der Gemeinde wiederfinden[4]). Bei der damaligen Redefreiheit ist es selbstverständlich, daß man sich in lebhafter Diskussion über die Parteiungen, welche die junge Christenschar Korinths zerrissen, aussprach und dabei von den Gegnern der ‚Pauliner‘ manch scharfes Wort an die Adresse des Völkerapostels gerichtet wurde. Aber nur eine oberflächliche Exegese wird aus solchen Auslassungen Schlüsse über die Grundlagen der Verfassung ziehen.

In Sachen der Kollekte für die Brüder in Palästina war der hl. Paulus aus guten Gründen ungemein vorsichtig; er wollte jeden Tadel in diesem heiklen Punkte vermeiden; denn wir wirken das Gute, schreibt er, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen[5]). So ist es denn erklärlich, daß nicht er selbst den Sammler beauftragte; die Kirchen hatten ihn gewählt und als Begleiter dem hl. Paulus mitgegeben. Darum hat er auch in den Gemeinden Galatiens und in Korinth angeordnet, daß jeder die Summe, die er schenken wolle, schon vor seiner Ankunft zu Hause bereit halte. Die von ihm naturgemäß mehr abhängigen Vorsteher sollten nicht Kassierer sein. Hier waren eben ganz besondere Rücksichten zu nehmen. Es zeugt von Mangel an Methode, wenn man, wie z. B. Weizsäcker, diesen Fall gleich verallgemeinert[6]).

---

[1]) Das apostol. Zeitalter² S. 599 ff.

[2]) L. c. IV. 3.

[3]) Das apost. Zeitalter² S. 601 ff.

[4]) Vgl. die interessante Bemerkung bei Brewer: Die Unterscheidung der Klagen nach attischem Recht und die Echtheit der Gesetze in §§ 47 u. 113 der demosthenischen Midiana [1901] S. 33, A. 2.

[5]) 2 Kor. VIII. 20, 21.

[6]) Apost. Zeitalter² S. 601.

Am allerwenigsten kann man die Selbstverwaltung der Gemeinden aus den Geldsammlungen und der Pflicht, für den Unterhalt der Apostel zu sorgen, erschließen. Es geschieht dies ja teils auf Grund apostolischer Aufträge oder apostolischer Rechte, teils ist es ein Ausfluß freiwilliger Wohltätigkeit. Im letzteren Fall allein mag man allenfalls von einer ‚ausgeschriebenen Selbstbesteuerung' reden; doch dieser Begriff ist von jenem der Selbstverwaltung rechtlich ganz verschieden. Die Sache ist zu bekannt, als daß sie einer näheren Ausführung bedürfte.

Die Haltlosigkeit der Hypothese autonomer Gemeinden wird vollends klar, wenn man sich die Frage zu beantworten sucht, wie denn das Zurücktreten der Vorsteher in den großen paulinischen Schreiben zu erklären sei[1]). Die meisten Schwierigkeiten in diesem Punkte rühren daher, daß man sich nicht recht in die damaligen Zustände hineinzudenken vermag. Manche scheinen sich das Verhältnis zwischen Vorstehern und Untergebenen nicht anders als hochoffiziell denken zu können. Wo sie dieses Zeremoniell nicht finden, glauben sie sich sogleich berechtigt, eine demokratische Gleichheit anzunehmen. Der Bischof braucht doch nicht von dem Nimbus umgeben zu sein, den ihm spätere Jahrhunderte brachten.

---

[1]) Auf jedem anderen Gebiet würde man bei dem vorliegenden Quellenmaterial über eine Deutung, welche den Vorstehern rein persönlichen, keinen amtlichen Einfluß einräumt, den Stab brechen. Man erinnere sich an die Kritik, welche an Richard Hildebrand geübt ward, als er in seinem Werk ‚Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen I [1896] in den ‚principes' der Germanen (cf. Caes. B. G. VI, 23) nur ‚faktische Machthaber' anerkannte, ‚deren Einfluß ein rein persönlicher war' und die keine bestimmte amtliche Befugnis hatten. Gegen ihn schrieb unter anderen Rudolf Kötzschke ‚Die Gliederung der Gesellschaft bei den alten Deutschen' (Deutsche Zeitschr. für Geschichtswiss. Vierteljahrsh. 8. N. F. 2 [1897/98] S. 269 ff. S. 278 ff. Vgl. über die Frage G. Waitz, Deutsche Verfassungsgesch. I[3] [1880] S. 236 ff. H. v. Sybel, Entstehung des deutschen Königthums[2] [1881] S. 71 ff. Arnold, ‚Deutsche Urzeit'[3] [1881] S. 328 ff. Pontus-E. Fahlbeck La royauté et le droit royal francs . . [trad. par J. H. Kramer) [1883] p. 1—10. H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I [1887] S. 122 ff. In Übereinstimmung mit Hildebrand hält allerdings auch W. Wittich in einer Besprechung des Buches die ‚principes' seien ‚einfach sozial hochstehende, durch Reichtum und persönliche Eigenschaften ausgezeichnete, aber höchstens im Krieg mit einer Amtsgewalt ausgestattete Personen gemeint' (Die wirtschaftliche Kultur der Deutschen zur Zeit Cäsars S. 59; in Hist. Zeitschr. 79 N. F. 43 [1897] S. 45 ff.).

Auch das Presbyterkollegium muß man sich nicht notwendig nach den Angaben der apostolischen Kirchenordnung denken. Hier stehen sie in erhabener Höhe über der lautlos lauschenden Menge rechts und links vom Opferaltar, wie Engel und Erzengel und bedienen den Bischof[1]). Auch hier gibt es neben Wesentlichem Nebensächliches, Äußerliches, Vorübergehendes. Faßt man die christliche Urgemeinde in ihrem eigentümlichen Geiste richtig auf, so werden selbst bei Annahme regelrechter Vorsteher in Korinth die Ausdrücke der paulinischen Briefe selbstverständlich erscheinen. Die große Zahl und der bedeutende Einfluß der Gnadenbegabten bildete ein stark ausgleichendes Element zwischen Vorstehern und Gemeindemitgliedern. Auf sie setzten beide Teile das größte Vertrauen. Die Charismatischen sprachen auf Antrieb des Geistes, rieten, mahnten, tadelten. Ihre Ansicht galt als θεόπνευστος. — Nach ihr richteten sich jene, die befehlen durften.

In jenen Zeiten des ersten Eifers mied man, der Worte des Meisters eingedenk, mit einer Art ängstlicher Sorgfalt die Betonung der Lehrerwürde; die Vorsteher erinnerten sich immer und immer wieder, daß der Größere aller Diener sein sollte. Die lebhafte Auffassung dieser Herrnworte mußte ein ungemein einfaches, herzliches Verhältnis zwischen Vorstehern und gewöhnlichen Gläubigen herstellen; jedes Hervorkehren der Auktorität wurde womöglich vermieden; hie und da erscheint sogar die Klugheit von der Demut besiegt. Es wurde möglichst wenig befohlen, der Geist der Liebe ersetzte vieles; Wunsch und Rat genügten. Freilich erschien schon in der apostolischen Zeit ein energisches autoritatives Auftreten öfters geboten; an der Grundstimmung aber vermochte das nichts zu ändern.

Überdies versammelte sich ja bei wichtigeren Anlässen die ganze Gemeinde; hier konnte jeder seine Meinung sagen, jeder ward gehört. Die allgemein gegebene Zustimmung, der Meinungsaustausch braucht doch nicht immer in eine streng umgrenzte Gestalt gezwängt zu werden und juridische Formen anzunehmen. Dieses faktische Zusammengehen der Gemeindemitglieder und der leitenden Behörden kann also füglich in dieser Zeit der Charismen, des Aufleuchtens christlicher Freiheit, christlicher Gleichheit, in dieser Zeit einer demütigen allgemeinen Bruderliebe als ein Durchbruch und als die Herrschaft des Gesetzes der Liebe angesehen werden. Das erklärt zur Genüge alles, selbst

[1]) L. c. c. 18 (ed Harnack).

unter ganz bestimmt ausgeprägten obrigkeitlichen Institutionen; also kann man aus deren Nicht-Erwähnung nach den Gesetzen des **argum. ex silentio** keinen auch nur wahrscheinlichen Schluß ziehen.

Ich glaube nicht, daß man irgend etwas von Belang gegen diese Ausführungen vorbringen kann. Kurz gesagt: vom Standpunkt der urchristlichen Auffassung aus ist in den Handlungen nach außen, z. B. Anfragen, Entscheidungen, die Verschmelzung von Gemeinde und Vorstehern, selbst wenn diese allein mit streng judikativen Rechten ausgerüstet gedacht werden, so natürlich und so in Übung, daß eine besondere Hervorhebung der Vorsteher einfachhin weniger begreiflich wäre, als die Verschweigung. Mangel an offizieller Amtsbetonung ist nicht gleichbedeutend mit Mangel an Amtsrechten; brüderliches Mithandeln auf Grund des Gesetzes der Liebe ist kein juridisch definierbares Regierungsrecht. Diese urchristlichen Grundsätze verkennen, heißt die christliche Urzeit mißverstehen. Ein energisches Betonen der Vorsteher wäre vom Standpunkt des Urchristentums aus zwecklos und unbegreiflich.

Neben den Korintherbriefen bietet die Lehre der zwölf Apostel den Verteidigern einer demokratischen urchristlichen Verfassung die meisten Beweise.

Diese Beweise werden teils aus dem Verhältnis der Episkopen und Diakonen zur Samtgemeinde, teils aus der eigenartigen Stellung der Geistbegabten geschöpft.

Die einschlägigen Textinterpretationen Harnacks haben eine gewisse Berühmtheit erlangt und verdienen demnach eine eingehendere Prüfung.

Harnack findet in der Didache[1]) deutlich die Tatsache, daß die Episkopen und Diakonen in ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte den Gemeinden nicht über- sondern gleichgeordnet waren; sie hatten keine Jurisdiktion. Abgesehen von den λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, den Dienern am Wort, existiere für den Verfasser der Didache kein über der Gemeinde stehendes Amt, weder in administrativer noch in jurisdiktioneller Hinsicht. Der Verfasser wende sich in allen seinen Anweisungen an die ganze Gemeinde: sie soll Lehrer und Propheten

[1]) Man vergleiche den Kommentar zur großen Ausgabe der Διδαχή und die ‚Prolegomena‘ S. 88—158. Neuerdings: Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten [1902] S. 230—268. Ich zitiere dieses Werk: ‚Die Mission‘.

prüfen und richten, an jeden Christen ergehe die Mahnung, ohne Ansehen der Person sein Urteil zu fällen. Also konnte, so folgert Harnack, die Gemeinde als Rechtsverbindung ermahnen, strafen und richten.

Von all dem enthält nun die Didache, kritisch untersucht, keine Spur.

Auch wenn in jenen Gemeinden Vorsteher mit wirklichen Jurisdiktion vorausgesetzt werden, können alle Anweisungen der Didache voll und ganz bestehen bleiben und sind nicht im mindesten auffallend; also sind die Schlüsse auf eine ausschließliche Judikationsgewalt der Gemeinde unzulässig.

Lassen wir die Quelle selbst reden.

‚Kommt einer zu euch und lehrt euch alles, was eben gesagt wurde, so nehmt ihn auf. Wenn jedoch der Lehrer selbst verkehrten Sinnes ist und eine andere Lehre bringt zum Umsturz der bestehenden, so hört ihn nicht; mehrt aber seine Lehre Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn, so nehmt ihn wie den Herrn auf‘[1]).

‚Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll wie der Herr aufgenommen werden‘[2]).

‚Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden; hierauf aber werdet ihr ihn prüfen und durchschauen; denn ihr werdet Einsicht haben nach rechts und nach links‘[3]).

Diese Worte enthalten offenbar bloß eine Aufforderung an die Christen zur Gastfreundschaft gegen besondere Diener des Herrn und wandernde Christen; sie warnen vor zu großer Vertrauensseligkeit; sie mahnen, Leute, welche sich für Propheten oder Lehrer ausgeben, zu beobachten und nach bestimmten Zeichen zu entscheiden, ob sie Ehre verdienen oder nicht. Von einem juridisch definierbaren oder wenn man will, enthusiastischen Prüfungsrecht der Samtgemeinde etwa in einer Plenarversammlung ist keine Spur zu finden. Noch eigentüm-

---

[1]) Διδ. XI. 1 ss. Ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε, εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον.

[2]) Διδ., XI. 4. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος.

[3]) Διδ. XII. 1. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω, ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε· σύνεσιν γὰρ ἕξετε δεξιὰν καὶ ἀριστεράν.

licher berührt es, wenn aus Stellen, welche die Christen vor übereiltem, allzu hartem Aburteilen warnen oder zur Gerechtigkeit beim Urteil auffordern, jurisdiktionelle Machtbefugnis abgeleitet wird.

‚Jeder Prophet‘, so heißt es z. B. in der Didache, ‚von erprobter Wahrhaftigkeit, . . der aber nicht lehrt, alles zu tun, was er selbst tut, soll bei euch nicht gerichtet werden; denn er hat bei Gott sein Gericht . . . Wer ferner im Geiste sagt: Gib mir Geld oder sonst etwas, den hört nicht; handelt es sich aber um andere Notleidende, für die er die Gabe beansprucht, so soll ihn niemand richten‘[1]).

Aus diesen einfachen Vorsichtsmaßregeln für die Gläubigen und der evangelischen Regel ‚Richtet nicht‘, hat man in allem Ernst ein Hauptargument für die Jurisdiktion der Samtgemeinde gebildet. Man zog auch das vierte Kapitel herbei, wo dem einzelnen gesagt wird: ‚Urteile gerecht, siehe nicht auf die Person, wenn du jemand seiner Vergehen überführst‘[2]). Alle diese Mahnungen stützen sich auf Aussprüche Jesu und können doch wahrhaftig keine demokratischen Rechte dokumentieren, wenn man nicht sehr weit über die Quelle hinausschließt und einzelne Worte ungebührlich preßt.

Nur die erste Stelle, ‚kein Prophet, der nicht alles lehre, was er selbst tue, solle vor ihnen gerichtet werden‘, scheint wegen des Ausdrucks ‚ἐφ’ ὑμῶν — vor euch‘ etwas mehr zu enthalten. Indessen ist doch Harnacks Deutung ‚vor eurem Forum‘[3]) nur bei Zugrundelegung seiner Hypothese von der Jurisdiktion der Samtgemeinde möglich. Die Sache liegt doch einfacher.

Der Verfasser mahnt die Christen, sie sollten einen Propheten, der Ungewöhnliches tue — worin dies besteht, ist aus der dunklen Stelle nicht mit Sicherheit zu entnehmen — nicht richten. Daß eine solche Persönlichkeit leicht ins Gespräch der Leute kam, daß man sich allerlei Urteile über sie erlaubte, bei Zusammenkünften die Rede

---

[1]) Διδ. XI. 11. Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινὸς . . μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ’ ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν.

12. Ὃς δ’ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· Δός μοι ἀργύρια ἢ ἕτερά τινα, οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω.

[2]) Διδ. IV. 3. Κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν.

[3]) Lehre der zwölf Apostel, Kommentar zu XI. 11. S 46 (Kleingedr.).

auf sie und ihre Lebensweise lenkte, gewiß nicht immer ohne Neid und Sticheleien, ist psychologisch nicht nur annehmbar, sondern zweifellos. Was ist nun selbstverständlicher, als daß der Verfasser der Gemeinde ans Herz legt: οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν, duldet nicht, daß man über einen solchen Mann vor euch aburteile, daß ihn die öffentliche Meinung verurteile. Das erschöpft den Sinn. Ein Judikationsrecht ist somit für den Historiker in dieser Mahnung nicht enthalten.

Wie diese Beweise für die souveränen Rechtsbefugnisse der Samtgemeinde, so stützt sich auch die Behauptung, die Gemeinde hätte kein über sich stehendes Amt gehabt, auf die gleiche Hyperhermeneutik und auf allzu weitgehende Schlüsse aus einem Texte der Didache.

Im fünfzehnten Kapittel heißt es hier: 'Wählet euch also Episkopen und Diakonen, die des Herrn würdig sind, milde Männer, welche das Geld nicht lieben, wahrhaftig und erprobt sind; denn auch sie leisten euch die Dienste der Propheten und Lehrer. Achtet sie also nicht gering; denn sie sind die Geehrten unter euch neben den Propheten und Lehrern'[1]).

'Man darf geradezu behaupten', meint Harnack, 'daß es in der gesamten urchristlichen Literatur keine zweite Stelle gibt, die für die Entstehungsgeschichte des katholischen Episkopats so wichtig ist wie die unsrige'[2]). Nun wird aus jedem Wort, aus jedem Schweigen argumentiert. Weil nicht ausdrücklich gesagt wird, man müsse die Episkopen und Diakonen streng wegen des ihnen eigentümlichen Amtes ehren, folgert Harnack, 'daß der Verfasser nur eine Klasse von Geehrten in den Gemeinden kennt', nämlich die Propheten und Lehrer[3]); wenn es ferner von den Episkopen und Diakonen doch heißt, sie seien nicht gering zu achten, sondern zu ehren zugleich mit den Propheten und Lehrern, so wird der Schluß gezogen, sie würden nur als ihre Vertreter im Dienst am Wort geehrt[4]). Ja aus dem schlichten Satz folgert Har-

---

[1]) Διδ. XV. 1 ss. Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους. ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

[2]) Prolegom. S. 141.

[3]) Prolegom. S. 94, 141.

[4]) Prolegom. S. 141; 145. Vgl. den Kommentar zur Stelle. S. 58 ff.

nack, es habe damals noch besonderer Mahnung bedurft, ‚sie nicht als bloße Verwaltungsbeamte zu verachten‘, es sei auch darin unzweifelhaft enthalten, daß der Wortdienst am Amte nicht ursprünglich gehaftet habe; endlich zeige auch die ‚Stelle, daß jene Beamten in ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte der Gemeinde nicht über- sondern gleichgeordnet waren‘[1]).

Eine Reihe anderer Schlüsse aus dem armen Sätzchen übergehen wir, weil sie nicht in dieses Gebiet schlagen.

Die Sache liegt auch hier überaus einfach.

Man sieht unschwer ein, daß in neu gegründeten Gemeinden nicht notwendig gleich die presbyteralen (episkopalen) und diakonalen Ämter erschienen; der Reichtum an charismatischen Wanderlehrern und Propheten konnte sie eine Zeitlang ersetzen; so waren denn die Gnadenbegabten natürlich die Hauptpersonen in den Gemeinden und standen wegen ihrer Gnadengaben in hohem Ansehen. Bei Einrichtung einer administrativen und jurisdiktionellen Behörde — und ein solches Anfangsstadium zeigt die Didache — tat man gut daran, die Gläubigen zu mahnen, nun auch diese zu ehren, selbst wenn sie so auffallende Charismen nicht aufzuweisen vermöchten; die Neubekehrten waren nämlich selbstverständlich geneigt, zunächst dem Wunderbaren die hauptsächlichsten Ehren zukommen zu lassen. Das allein ist in den Quellen enthalten; diese Deutung erklärt alles auf die einfachste Weise.

Wie man sieht, vermag auch die außerordentliche Kombinationskunst Harnacks aus den Texten der Didache keine ursprüngliche, altchristliche Demokratie herauszuzaubern.

Schreiten wir nunmehr zur Prüfung aller jener Texte, welche einen Hauptbeweis abgeben sollen für die sogenannte charismatische Organisation der Urkirche, die Vorherrschaft der ‚Apostel, Propheten und Lehrer‘.

Die für diese Trias aufgestellten Hypothesen stützen sich, soweit sie neu sind, außer auf die Texte der Didache eigentlich nur noch auf eine Stelle aus dem zwölften Kapitel des ersten Briefes an die Korinther. Die übrigen Quellen sind, wie wir zeigen werden, überhaupt erst verwendbar, nachdem die Hypothese fertig gestellt ist und als Leuchte dienen kann.

---

[1]) Prolegom. aaO. S. 141—145, 151. Vgl. Dogmengeschichte[3], S. 204; Artikel ‚Apostellehre‘ in der Real-Encyklopädie für prot. Theol. und Kirche[3].

Alle Stellen der alten Literatur, welche hier in Betracht kommen, lassen nur folgende Tatsachen erkennen: In der alten Kirche gab es viele charismatisch begabte Männer, welche teils das Evangelium unter den Heiden verbreiteten, teils in den Versammlungen der Gläubigen unter dem Einfluß des Geistes Gottes prophezeiten, teils in diesen Gemeinden lehrten. Sie zogen wohl von Ort zu Ort und waren überaus angesehen. Administrative und jurisdiktionelle Funktionen kann man für sie nicht nachweisen. Insoweit stimmen wir mit Harnack überein.

Es mag nicht ganz berechtigt erscheinen, wenn er hier eine Organisation der Urkirche erblickt. Daß dieses dreifache ‚Amt' nichts mit einer eigentlichen Verfassung zu tun hatte, sah er ja selbst vollkommen ein[1]). Das Wort Organisation muß jedenfalls in weiterem Sinne genommen werden; denn die Quellen besagen nur, daß diese drei Klassen von Männern in den Gemeinden bestanden, und wie es sich von selbst versteht, als besondere Werkzeuge Gottes geehrt wurden.

Indessen will Harnack weit bestimmtere Aufschlüsse geben. Nur die Apostel, Propheten und Lehrer sollen die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, die Verkündiger des Gotteswortes sein, nur sie sind als solche die Führenden, die Geehrten in der Gemeinde (ἡγούμενοι, τετιμημένοι)[2]). Diese Reihenfolge, Apostel, Propheten, Lehrer, ward somit von Anfang an zu einer formelhaften, bestimmten; kurz nur die Verkündigung des Wortes Gottes durch die Apostel, Propheten und Lehrer konstituiert einen Rang in der Kirche Gottes.

Außer den Texten, deren Unzulänglichkeit wir eben nachgewiesen haben und außer der Tatsache, welche uns gleich beschäftigen wird, daß nämlich in der Didache die Reihenfolge ‚Apostel, Propheten, Lehrer', in gewisser Weise bezeugt wird, findet sich nur noch eine Stelle der Apostellehre, welche für Harnacks Hypothese brauchbar zu sein scheint. Sie lautet: ‚Mein Kind, gedenke Tag und Nacht dessen, der dir Gottes Wort verkündet hat, ehre ihn, wie den Herrn usw.'[3]).

---

[1]) Die Lehre der zwölf Apostel. Prolegomena S. 110.

[2]) Später schränkte Harnack diese Behauptung ein (Theol. L.-Z. [1889] S. 419. A. 2. Das Wesentliche hält er aber, allem Anschein nach, aufrecht. Vgl. Die Mission &c. S. 242 ff. u. Anm. 4.

[3]) Διδ. IV. 1. Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας· τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον κ. τ. λ.



Die Stelle ist nicht beweiskräftig. — Wenn, wie Harnack jetzt annimmt, dem ersten Teil der Didache eine jüdische Proselytenschrift zu grunde liegt, so verliert auch der Anfang unseres Satzes einen Teil seiner Kraft. Daß aber das Übrige nicht sehr viel besagt, hat Harnack selbst im Kommentar erwähnt; denn auch die Sklaven werden (IV. 11) aufgefordert, ihrem Herrn zu gehorchen, ὡς τύπῳ θεοῦ. Indes ist die Annahme einer ursprünglichen jüdischen Grundschrift noch immer ein Problem. Wir beziehen die obigen Worte direkt auf die Apostel (im weiteren Sinn) und finden es ganz selbstverständlich, daß die Gemeinde den ersten Verkündigern der Heilsbotschaft besondere Dankbarkeit, Ehrfurcht und Liebe schuldete. Diese Stelle besagt auch mit allen anderen zusammen betrachtet nicht mehr, als was wir oben ausgeführt haben.

Eine gewichtige Stütze seiner Ansichten sucht Harnack vor allem im zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefes[1]). Der Apostel zähle hier mit Emphase zuerst Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer auf, zu den übrigen Gnadengaben gehe er einfach über mit einem ‚hierauf'[2]).

Diese Fortsetzung mit ‚ἔπειτα' ist nun gewiß von geringer Beweiskraft; doch wir wollen nicht streiten und geben gern zu, daß an dieser Stelle als einfache Tatsache ausgesprochen ist, daß zunächst das Charisma und die Tätigkeit des Apostels für die Verbreitung des Evangeliums von der höchsten Bedeutung war, daß zweitens nach Konstituierung einer Gemeinde der Prophet und Lehrer eine Hauptstelle einnahmen. Das zeigt klar 1 Kor. XIV. 5 und besonders Vers 23; aus letzter Stelle erhellt aber auch, daß die Propheten gar nicht ausschließlich die ‚Heiligen' erbauen sollten. Aus alledem ergibt sich eine gleichsam geschichtliche Reihenfolge Apostel, Propheten, Lehrer von selbst; Harnack darf nur insofern etwas ganz besonderes in ihr suchen, als er aus der Betrachtung der Didache eine fertige Hypothese mit herübergebracht hat. Daß die Apostel, Propheten und Lehrer ausschließlich die Verkündiger des Gotteswortes sind, sagt Paulus nicht. Man darf auch nicht vergessen, daß in dem gleichen zwölften Kapitel des ersten Korintherbriefes im zehnten Vers die Prophetie mitten unter andern Charismen steht; die zwei andern Gaben sind

[1]) 1 Kor. XII. 28 ss.

[2]) Vgl. Harn. Prolegom. S. 99 ff. A. 12 u. überhaupt S. 95 ff. Die Mission 2c. S. 244 ff.

wahrscheinlich nicht erwähnt. Im zwölften Kapitel des Römerbriefes steht die Prophetie an erster Stelle, das Lehr-Charisma erst nach der Diakonie[1]).

Im Epheserbrief stützt keine der drei einschlägigen Stellen die Hypothese Harnacks. Setzt man unsere oben gegebene ungezwungene Erklärung voraus, so sieht man leicht ein, wie es im zweiten Kapitel heißen kann: ‚Aufgerichtet auf dem Fundament der Apostel und Propheten'[2]). Das sind ja eben die Gründer und Erbauer der Gemeinde. Kapitel drei bietet im fünften Vers nichts Neues. Die Reihenfolge der Charismatischen im vierten Kapitel, Apostel (wahrscheinlich im engeren Sinne), Propheten, Evangelisten (vielleicht Apostel im weiteren Sinn), Hirten und Lehrer paßt herzlich schlecht zu Harnacks Hypothese[3]). Eine ähnliche Aufzählung findet sich bei Hermas (Vis. III. 5, 1). Wenn hier an den übrigen Stellen überhaupt nur zwei der Ämter aufgeführt werden, so hat man keinen Anhaltspunkt für eine bestimmte Reihenfolge. Natürlich können wir nicht Harnack folgen, wenn er kühn genug ist, im Hirten des Hermas überall da, wo Apostel und Lehrer zusammenstehen, Propheten zu supplieren — weil Hermas, selbst Prophet, sie absichtlich auslasse — ‚und so indirekt auch von Hermas die Trias ‚Apostel, Propheten, Lehrer' bezeugt sein zu lassen'[4]).

Harnack sucht seine Hypothese weiter zu stützen durch das fünfzehnte Kapitel der Apostelgeschichte und den Hebräerbrief. In den Aktus heißen Judas und Silas Hegumenen unter den Brüdern[5]). ‚Dann wird aber nachträglich dieser Ausdruck dahin präzisiert (meint Harnack), daß sie Propheten waren'[6]).

Sehen wir uns den Zusammenhang an. Die Vorsteher in Jerusalem geben eine autoritative Erklärung ab und entsenden damit zwei Männer nach Antiochien. Als Absender werden bezeichnet die Apostel, Presbyter und die ganze Gemeinde. Diese also senden zwei

[1]) Röm. XII. 6—8.

[2]) Eph. II. 20: ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.

[3]) Die Ausführungen Harnacks Die Mission ꝛc. S. 245 ff. u. S. 232 haben mich nicht überzeugt.

[4]) Proleg. S. 102. Vgl. auch Die Mission ꝛc. S. 247. Auf Hermas kommen wir in unserem zweiten Artikel zurück.

[5]) Apostelgesch. XV. 22, vgl. 32.

[6]) Lehre der zwölf Ap. Proleg. S. 95.

unter ihren Brüdern hochangesehene Männer, Propheten, nach Antiochien. Diese Hegumenen werden in der Aufschrift des Gesetzdokumentes gar nicht genannt; sie sind nur Deuter und Vollstrecker. Es geht also absolut nicht an, aus dieser Stelle zu schließen, daß die beiden Hegumenen den höchsten Rang eingenommen hätten.

Bei dieser Gelegenheit mag man sich auch an jene Stelle der Apostelgeschichte (XIII, 1ss.) erinnern, an der Paulus und Barnabas unter den antiochenischen Propheten und Lehrern aufgezählt werden. Durch Handauflegung werden Paulus und Barnabas zum Heidenapostolat erlesen und entlassen.

Wie immer diese Handauflegung zu verstehen ist, eines muß unangefochten bleiben. Sie ist entweder bloß ein äußeres Zeichen des erkannten göttlichen Willens inbezug auf die beiden Heidenapostel oder sie besagt die positive Übertragung einer Gewalt; dann konnten aber die Handauflegenden nicht einfach als Propheten und Lehrer gehandelt haben, da ja sowohl Paulus als Barnabas dieses Doppelcharisma besaßen.

Im Hebräerbrief werden die Gläubigen ermahnt, der verstorbenen Hegumenen, welche ihnen Gottes Wort verkündet hätten, zu gedenken[1]). Sie werden sodann aufgefordert, den Hegumenen gehorsam und untertänig zu sein; denn diese müßten Gott Rechenschaft für ihre Seelen ablegen[2]). Endlich werden die Hegumenen im vierundzwanzigsten Vers besonders gegrüßt. Wie man sieht, kommt alles darauf an, wie man die erste Stelle übersetzt. In ihr werden nämlich nicht, wie Harnack anzunehmen scheint, die Hegumenen einfach mit den λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ identifiziert; die Stelle besagt nur, daß die (ersten) Verkündiger des Evangeliums auch Hegumenen waren oder wurden.

Ja, wenn man die eigentliche Gebrauchsweise von ὅστις, das ja generisch, nicht individuell ist, betrachtet, so liegt zunächst der Sinn vor: gedenket jener ἡγούμενοι, die euch das Wort Gottes verkündet haben. Erst wenn man, auf andere Quellen gestützt, die Gleichung ἡγούμενοι = λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ bewiesen hat, kann man diese Stelle ohne petitio principii heran-

---

[1]) Hebr. XIII. 7. Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν.

[2]) Hebr. XIII. 17. Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, ὡς λόγον ἀποδώσοντες . .



ziehen. Derselben petitio principii macht sich Harnack schuldig, wenn er im Anschluß daran behauptet, der Verfasser wisse von keiner andern Unterscheidung innerhalb der Gemeinden, als der, welche durch die Lehrer, die über den Seelen wachen, und durch die Hörer, welche ihnen zu gehorchen haben, gegeben ist[1]). Aber es ist eben zu beweisen, daß diese Seelenwacht im siebzehnten Vers keine andere ist als die Vermittlung der Lehrer im strengen, ausschließlichen Sinn. Und zwar mußte man das beweisen unabhängig vom siebzehnten und siebenten Vers, weil dort die Identifizierung der ἡγούμενοι mit den λαλοῦντες τὸν λόγον eine offene Frage ist. Hier tut Kritik not!

Auch die Schlüsse aus dem Hebräerbrief sind demnach methodisch unzuläſſig. Es bleiben nur noch die Stellen aus dem Klemensbrief übrig, in denen (Pro)-Hegumenen neben Presbytern stehen, sowie zwei Texte aus Hermas mit einer ähnlichen Zusammenstellung. Nach Harnacks Darlegung[2]) werden im Klemensbrief die ἡγούμενοι bestimmt von den Presbytern unterschieden und nur ihnen wird an zwei Stellen, wie im Hebräerbrief, der Anspruch auf Gehorsamsleistung eingeräumt.

Auch diese Behauptung ist unbegründet. Die christlichen Hegumenen werden höchstens zweimal genannt. An der einen Stelle wird von den Gläubigen gerühmt, daß sie ihnen unterwürfig gewesen sind[3]), an der zweiten werden sie gemahnt, Achtung und Ehrfurcht gegen die Prohegumenen zu hegen[4]); an beiden Stellen sind neben ihnen die Presbyter erwähnt.

Die Hegumenen als weltliche Obrigkeit kommen öfter im Klemensbrief vor. Es ist nun gar nicht unwahrscheinlich, daß Klemens auch im ersten Kapitel den Gehorsam der alten Korinther gegen die weltliche Obrigkeit lobt, genau so wie er z. B. im sechzigsten Kapitel in einem Gebet Gott für den Gehorsam dankt, den die Väter den Herrschern und Hegumenen auf Erden geleistet hatten[5]). Diese

---

[1]) Lehre der zwölf Ap. Prolegom. S. 94 ff. A. 8. Hat vielleicht Harnack durch die Anm. 4 S. 242 f. des neuen Werkes ‚Die Mission' 2c. seinen Rückzug andeuten wollen? Dagegen spricht aber wieder S. 248 Anm. 2 u. S. 250 Anm. 1 (1).

[2]) AaO. Kommentar zu IV. 1 u. Proleg. S. 94 ff. 8 u. 111.

[3]) Klem. 1. Kor. I. 3.

[4]) Klem. 1 Kor. XXI. 6.

[5]) Klem. 1 Kor. LX (Schluß).

Erklärung ist auch bei den Prohegumenen der zweiten Stelle nicht ausgeschlossen. Die Hegumenen können auch die kirchliche und weltliche Obrigkeit umfassen. Indes wollen wir auf dieser Deutung nicht bestehen. Nehmen wir an, die Hegumenen der betreffenden Stellen hätten ein kirchliches Amt innegehabt und seien von den Presbytern zu unterscheiden. Auch so ist Harnacks Schluß unhaltbar, wie man aus folgendem Schema ersehen kann.

Hegumenen	Presbyter usw.
Unterwerfung gegen sie (ὑποτασσόμενοι) (I. 3)	**Unterwerfung gegen die Presb.** (ὑποτάγητε) LVII. 1 **Gehorsam gegen die Presb. als Seelenführern** τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρώσαντας προςκλιθῆναι . . (**daß von den Presb. die Rede ist, kann kein Zweifel sein**) LXIII. 1. **Die Erhebung gegen die Presbyter (Episkopen) ist eine Empörung** στάσις XLVII. 6; XLVI. 7 u. 9 cf. III. 2 u. 3; LVII. 1; LIV. 2; LI. 1; XLIV. 4 (ἁμαρτία). **Sie sind die Stellvertreter der Apostel** XLII. 4 ss.; XLIV.
Ehrfurcht und Achtung gegen die Hegumenen αἰδεσθῶμεν XXI. 6	Gebührender **Ehrenerweis** gegen die **Presb.** τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες (I. 3) τοὺς πρ. τιμήσωμεν XXI. 6 Cf. LIV. 2.

Will man demnach zwei Klassen unterscheiden, so muß man bei unbefangener Beurteilung der Quellen im geraden Gegensatz zu Harnack einräumen: nach Klemens kommt Ehre, Gehorsam und Unterwerfung in erster Linie den Presbytern zu. Dies folgt noch ganz besonders aus den Kapiteln 37—41, zumal aus den im Kap. 40 gebrauchten Vergleichen.

Was endlich die zwei Stellen aus Hermas betrifft, so beweist die erste (Vis. II. 2. 6), wie Harnack selbst zugibt, nichts[1]); die zweite (Vis. III. 9. 7) spricht zwar von den προηγούμενοι und

[1]) Lehre der zwölf Ap. Proleg. S 95, Kleingedr.

den πρωτοκαθεδρῖται, bietet aber nicht den geringsten Anhaltspunkt zur Aufstellung eines strengen Unterschiedes; vollends gar nichts sagt sie über die Natur der beiderseitigen Kompetenzen.

Kein einziger Beweis hält demnach die Kritik aus. Wir können nach Prüfung aller Stellen der urchristlichen Literatur, in denen Hegumenen vorkommen, nur sagen:

1) Es ist nicht sicher, daß sie identisch mit den Presbytern, resp. Episkopen sind.

2) Waren sie verschieden, so bieten uns die Quellen nichts, woraus wir historisch sichere Schlüsse ziehen könnten. Harnacks Hypothesen aber entbehren jeder Wahrscheinlichkeit.

Man mag nun beurtheilen, mit welchem Recht Harnack erklären darf: ‚Also eine alte Quellenschrift der Apostelgeschichte, Paulus, der Verfasser des Epheserbriefes, Hermas und der Verfasser der Διδαχή bezeugen es, daß in den ältesten christlichen Gemeinden die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ den höchsten Rang einnahmen, und daß dieselben in Apostel, Propheten und Lehrer zerfielen‘[1]). In einer Anmerkung wird hinzugefügt, auch der Verfasser des Hebräerbriefes gehöre zu den Zeugen, höchst wahrscheinlich auch Klemens[2]).

Ferner zieht Harnack auch die Pastoralbriefe und Nachrichten aus Eusebius heran. Nur die ersteren verdienen Erwähnung. Aus den Adressaten scheint Harnack zunächst Presbyter-Episkopen gemacht zu haben[3]). Jetzt erklärt er: ‚Man hat streng ins Auge zu fassen, daß dem Timotheus (II Tim. 4. 5.) nicht das Amt eines Presbyters oder Bischofs, sondern das eines Evangelisten und Kirchenlehrers (so an vielen Stellen) vindiziert wird, welches auch bei ihm auf charismatischer Begabung ruht‘[4]). Es ist das eine Hypothese, welche bloß auf der ersten, von den Quellen so schlecht gestützten, aufgebaut ist. Aus dem Wort: ‚ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ‘ wird man doch im Ernst nichts folgern; sonst hört überhaupt jede Forschung auf.

Außerdem steht diese Annahme im grellsten Widerspruch zu der ganzen Natur des Amtes, wie es in den drei Briefen sich offenbart.

[1]) Proleg. S. 103.

[2]) AaO. A. 19. Vgl. aber jetzt ‚Die Mission‘ ꝛc. S. 248 mit den Anmerkungen u. Anm. 1) auf S. 250 ff.

[3]) Analekta zu Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, S. 234. 13.

[4]) Die Lehre der zwölf Ap. Proleg. S. 112 kleingedr. (Anm. 23 zu S. 110 ss.) ‚Die Mission‘ ꝛc. S. 243 u. Anm. 2; S. 254 Anm. 1.

Nur darf man nicht mit einer fertigen Hypothese an das Werk der Interpretation herantreten. Das Amt erscheint nämlich als eine klar definierbare, ordentliche, bestimmte Gewalt; es offenbart sich nicht bloß als ‚Einmischung in alle möglichen Verhältnisse' auf Grund eines privilegierten Charisma[1]).

Oder will Harnack auch von den Adressaten der Briefe behaupten, es fehle für sie selbst die leiseste Andeutung von administrativen und jurisdiktionellen Funktionen?[2]) Das wäre gewiß ein Meisterstück der Exegese. Auch vom Standpunkt Harnacks aus besteht die Möglichkeit, daß Timotheus einen Typus darstellt, bei dem die Lehrgabe an das ordentliche Amt übergegangen war. Jedenfalls ist es aber unbegreiflich, wie Harnack auch aus den Pastoralbriefen die Reihenfolge (!) Apostel, Propheten, Evangelisten (Lehrer), Presbyter-Episkopen entnehmen konnte[3]).

Die Texte, aus denen man einerseits eine demokratische, andererseits eine charismatische Organisation der Urkirche ableiten will, sind demnach in keiner Weise beweiskräftig.

---

[1]) Vgl. aaO. S. 147, 77a.

[2]) Vgl. Proleg. S. 103.

[3]) Vgl. Prolegomena S. 112. Dagegen den entsprechenden Absatz im Werk Die ‚Mission' 2c. S. 352 (kleingedr.).



Rezensionen.

Grundriß der Theologischen Wissenschaften. Vierter Teil, Vierter Band, **Symbolik** oder christliche Konfessionskunde von D. **Friedrich Loofs**, Professor der Theologie in Halle. Erster Band. XV + 430 S. 8.

Wenn unter den gegenwärtigen radikalen Bewegungen innerhalb des Protestantismus ein hervorragender protestantischer Gelehrte das Wagnis unternimmt, eine Symbolik zu schreiben, verdient sein Werk gewiß auch das Interesse des katholischen Theologen. Allerdings wird man bald einigermaßen enttäuscht. Loofs will unter Symbolik nicht bloß die vergleichende Darstellung der Lehrbegriffe der christlichen Religions-Gesellschaften verstanden wissen. Ihm ist Symbolik ‚die Disziplin, welche die verschiedenen Kirchen in ihrer Eigenart zu charakterisieren sucht' (73). Darum vermeidet er auch die Gegenüberstellung der Lehren im Einzelnen. ‚Jede Kirchen- (oder Sekten-) gemeinschaft muß als Ganzes verstanden werden, und neben ihrem ‚Lehrbegriff' kommen Angaben über ihren Kultus, über die Sittlichkeit, die sie vorschreibt und erreicht, über ihre Verfassung und Ausbreitung mit in Betracht' (75). Bei einer so weiten Fassung der Aufgabe der Symbolik sind Exkurse in die Gebiete verschiedener theologischer Disziplinen unvermeidlich und dem subjektiven Ermessen des Autors ist der größte Spielraum geboten. Wer würde in einer Symbolik z. B. die Bestimmungen des italienischen Garantie-Gesetzes suchen! (254 f.)

Der vorliegende erste Band behandelt nach einer gediegenen geschichtlichen und methodologischen Einleitung im ersten Buche die orien-

talischen Kirchen mit Einschluß der Sekten der russischen Kirche, das zweite bei weitem größere Buch schildert den abendländischen Katholizismus. Der noch ausstehende zweite Band wird die Kirchen der neueren Zeit seit der englischen Reformation zur Darstellung bringen.

Das Interesse der meisten Leser dieses ersten Bandes wird sich auf das zweite Buch konzentrieren. Hier nun haben sichtlich ernstes Streben der Kirche gerecht zu werden, unüberwindliche protestantische Voreingenommenheit, unglückselige Leichtgläubigkeit gegenüber von Schilderungen katholischer Zustände durch haßerfüllte Apostaten ein ganz eigentümlich wirkendes Bild geschaffen. Jetzt staunt man über das bei protestantischen Gelehrten seltene Verständnis katholischer Lehren und Einrichtungen und freut sich über die Zurückweisung ungerechter Polemik; dann wundert man sich, wie derselbe Mann klare katholische Lehren so völlig mißverstehen und im unbilligsten Tadel gegen ehrwürdige Einrichtungen der Kirche sich ergehen kann; schließlich, wenn Hoensbroech dem Verfasser über die Schultern blickt und Züge seines Bildes der Kirche aufrollt, fühlt man sich angeekelt. Ins Einzelne einzugehen, halten wir, wenigstens bis zum Erscheinen des zweiten Bandes, für unnötig. Da bei Loofs eine absichtliche Irreführung seiner Leser ausgeschlossen ist, liefert sein Buch einen neuen Beweis für die Wahrheit seines Satzes: ‚Endlich muß betont werden, daß ohne eigene Anschauung vom katholischen Leben eine zutreffende Beurtheilung der römischen Kirche kaum möglich ist‘ (216).

Innsbruck. J. Kern S. J.

Postnaja i cvètnaja Triod. . . pravoslavnoi katholičeskoi vostočnoi čerkvi. — Fasten- und Blumentriodion nebst den Sonntagsliedern des Oktoichos der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte von Alexios von Maltzew, Mag. theol., Propst an der Kirche der kaiserlich russischen Botschaft zu Berlin etc. Berlin, Siegismund. 1899. CXCVI. 1221 S. 8.

Über den vorliegenden, in dieser Zeitschrift bereits angekündigten Band[1]) kann die Berichterstattung kürzer sein, weil der Inhalt und die Einteilung desselben denjenigen aus unsern Lesern, die sich für

[1]) 1901, S. 310.

vergleichende liturgische Studien interessieren, bereits aus dem 2. Bd. meines Kalendar. utr. eccles. bekannt sind. Er handelt nämlich von den beweglichen Festtagen und zerfällt nach dem alten System des griechischen Kirchenjahres in drei Abschnitte, die nach den entsprechenden liturgischen Büchern τριῴδιον, πεντηκοστάριον und ὀκτώηχος benannt sind.

Vorausgeschickt ist eine ausführliche historisch-vergleichende Darstellung des Festrituals des Fasten- und Blumentriodions in der morgenländischen und abendländischen Kirche, aus der Feder des gelehrten H. Göken, des ‚teuern und treuen Mitarbeiters', dessen M. so oft ‚mit den Gefühlen der Dankbarkeit gedenkt'. Vom Geiste, der das Ganze durchweht, möge das ἐσχατοκόλλιον der Arbeit Zeugnis geben. Der Verfasser schreibt darin: ‚So sind denn nun an unseren geistigen Augen vorübergezogen die mannigfachen feierlichen Riten, durch welche von der Urzeit an die Kirche des alten und neuen Bundes den Herrn verehrt hat, wenn auch verschieden in der Form, so doch auch ähnlich unter einander, durchzogen von Einem Geiste und, wenn auch in verschiedenen Sprachen, so doch mit Einem Herzen in harmonischem Einklang zusammenstimmend in dem Lobgesang: Herr, unser Herrscher, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde. Pſ. VIII. 1'.

Vorerinnerung. Ἑορταὶ κινηταί, *festa mobilia.* In unsern österr.-ungarischen Kirchenbüchern heißen dieselben slav. prazdniki podvižnie, rum. serbatori schimbatorie. M. gibt sie hier slavisch und deutsch. Ich meinerseits halte es für rätlicher, bei diesem Referate das all diesen Übersetzungen zugrunde liegende griechische Original herzusetzen. Hat ja auch M. unter steter ‚Berücksichtigung der griechischen Urtexte' gearbeitet. Liebhaber vergleichender Sprachstudien können übrigens die genannten Übersetzungen, so wie bei den Hauptfesten) die arabische, syrische, koptische und armenische leicht in meinem Kalendar. finden.

Τριῴδιον. S. 1—663.

Die meisten Ausgaben des Originals fügen das Beiwort κατανυκτικόν hinzu, um den der Zeit entsprechenden Charakter der Zerknirschung (τῆς κατανύξεως) und der Buße hervorzuheben. Den

Slaven ist's, wie der Titel des Bandes zeigt, Fasten-Triodion: ein Buch, das die gottesdienstlichen Handlungen während der großen Fasten enthält.

Das Τριῴδιον umfaßt die 10 Wochen vor Ostern, beginnt somit an dem Sonntage, der unserer Septuagesima vorausgeht (Dom. ult. post Epiphan.) und endigt am Karsamstag.

Die vier ersten Sonntage bilden die Vorbereitung der Fastenzeit (προγύμνασμα τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς); ähnlich wie bei uns die drei Sonntage Septuag., Sexag. und Quinquag. Hier nun der Inhalt des ganzen Triodions nach dem griechischen Urtext:

1. Κυριακὴ τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου[1]). Ἑβδομὰς προσφωνήσιμος ἤτοι τοῦ ἀρτζιβουρίου.
2. Κυριακὴ τοῦ ἀσώτου. Ἑβδομὰς τῆς ἀπόκρεω. Ψυχοσάββατον· τῶν κεκοιμημένων.
3. Κυριακὴ τῆς ἀπόκρεω. Ἑβδομὰς τῆς τυροφάγου. Ψυχοσάββατον· τῶν ἐν ἀσκήσει λαμψάντων.
4. Κυριακὴ τῆς τυροφάγου. Ἑβδομὰς πρώτη τῶν νηστειῶν. Δευτέρα· ἄρχεται ἡ μεγάλη τεσσαρακοστή. Σαβ. τοῦ ἁγίου Θεοδώρου.
5. Κυριακὴ α'. τῶν νηστειῶν· τῆς ὀρθοδοξίας. Ἑβδομὰς β'. τῶν νηστειῶν.
6. Κυριακὴ β'. τῶν νηστειῶν. Ἑβδομὰς γ'. τῶν νηστειῶν.
7. Κυριακὴ γ'. τῶν νηστειῶν· τῆς σταυροπροσκυνήσεως. Ἑβδομὰς δ'. τῶν νηστειῶν.
8. Κυριακὴ δ'. τῶν νηστειῶν· Ἰωάννου τοῦ συγγραφέως τῆς κλίμακος. Ἑβδομὰς ε'. τῶν νηστειῶν. Πεμ. τοῦ μεγ. κανόνος. Σαβ. τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου.
9. Κυριακὴ ε'. τῶν νηστειῶν· Μαρίας τῆς Αἰγυπτίας. Ἑβδομὰς τῶν βαΐων. Σαβ. τοῦ Λαζάρου.
10. Κυριακὴ τῶν βαΐων. Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς. Ἡ ἁγ. κ. μέγ. πέμπτη. Ἀγρύπνια τῶν ἁγίων παθῶν. Ἡ ἁγ. κ. μεγ. παρασκευή. Τὸ ἅγιον καὶ μέγα σάββατον.

---

[1]) Auf die homiletische Verwertung der zwei Parabeln, mit denen das griechische Kirchenjahr anhebt, habe ich zu diesen Sonntagen im Kalendar. aufmerksam gemacht.

Πεντηκοστάριον. S. 664—953.

An das Triodion schließt sich das Pentekostarion an. Es erstreckt sich von Ostern bis zum 1. Sonntag nach Pfingsten, dem griechischen Allerheiligen-, unserem Dreifaltigkeitsfeste.

Die Wochen sind nicht (wie im Triodion) nach den darauf-folgenden, sondern nach den vorhergehenden Sonntagen benannt.

Bei der Darstellung der Gottesdienste dieses Jahresabschnittes läßt M. die Ferialoffizien weg.

Nach dem griechischen Original kann die Festtabelle des Πεντηκοστάριον folgendermaßen aufgestellt werden:

1. Κυριακὴ τοῦ Πάσχα. Ἑβδομὰς διακαινήσιμος.
2. Κυριακὴ (β'.) τοῦ Ἀντιπάσχα ἤτοι τοῦ Θωμᾶ. Ἑβδομὰς β'. ἀπὸ τοῦ Πάσχα ἤτοι τοῦ Θωμᾶ.
3. Κυριακὴ γ'. ἀπὸ τοῦ Πάσχα· τῶν μυροφόρων. Ἑβδομὰς γ'. ἀπὸ τοῦ Πάσχα.
4. Κυριακὴ δ'. τοῦ παραλύτου. Ἑβδομὰς δ'. ἤτοι τοῦ παραλύτου. Τετάρτη τῆς μεσοπεντηκοστῆς.
5. Κυριακὴ ε'. τῆς Σαμαρείτιδος. Ἑβδομὰς ε'. ἤτοι τῆς Σαμαρείτιδος.
6. Κυριακὴ ς'. τοῦ τυφλοῦ. Ἑβδομὰς ς'. ἤτοι τοῦ τυφλοῦ. Ἑβδομὰς ἀναλήψιμος. Τῇ γ'. Ἀπόδοσις τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα. Τετάρτη πρὸ τῆς Ἀναλήψεως. Πέμπτη τῆς Ἀναλήψεως.
7. Κυριακὴ ζ'. τῶν ἐν Νικαίᾳ τιη' πατέρων. Ἑβδομὰς ζ'. ἤτοι τῶν πατέρων. Ψυχοσάββατον. Εὐλόγησις τῶν κολύβων.
8. Κυριακὴ τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς. Δευτέρα αὐτοῦ τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος. Ἑβδομὰς α'. τοῦ Ματθαίου.
9. Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων.

Ὀκτώηχος.

In dem noch übrigen, größeren Abschnitte des Kirchenjahres (vom Schlusse des Pentecostar. bis zum Beginne des Triod.) richten sich die Gottesdienste nach dem ὀκτώηχος, dem Buche der acht Töne, über das ich ausführlich im Kalendar. gehandelt habe.

Der Oktoich enthält eigentlich keine beweglichen Feste und heißt deshalb einfach das festlose Semester (ὁ ἑξάμηνος ἀνεόρ-

ταστος). Die sonst übliche Festtabelle wird hier durch das διάγραμμα τῶν τῆς ὀκτωήχου κυριακῶν ersetzt. Diese ‚Beschreibung der Sonntage des Oktoichs‘ und der auf sie fallenden Evangelienlesungen steht griechisch im Kalendar. II², 449—452, slavisch und deutsch bei M. S. 956—977. Wegen Mangel an Raum kann sie hier keine Aufnahme finden.

Die Sonntagslieder des Oktoichs (S. 978—1206), wörtlich die Auferstehungsgesänge (voskresnimj pěsnopěsn., ὕμνοι ἀναστάσιμοι), werden nach der Ordnung der Töne in acht Perioden eingetheilt.

Den Slaven ist der im griechischen Original vorkommende Unterschied zwischen tonus rectus und tonus obliquus (ἦχος πλάγιος) unbekannt[1]). Auch M. tut keine Erwähnung davon; weshalb denn auch die slavische Überschrift der vier letzten Perioden nicht mit dem Original übereinstimmt. Dieses hat nämlich: (tonus 5) ἦχος πλάγιος ά, (tonus 6) ἦχος πλάγιος β′, (ton. 7) ἦχος βαρύς, (ton. 8) ἦχος πλάγιος δ′; während M. nach slavischem Brauche einfach weiterzählt: glas (ton.) 5, glas 6, glas 7 u. glas 8.

Zur voranstehenden kurzen Skizze des Inhaltes des Bandes erlaube ich mir noch einige bei der Lektüre gemachte Asterisken zu berühren, die zugleich Zeugnis von dem hohen Interesse ablegen sollen, die ich an der verdienstvollen Publikation gefunden.

Die so ausführliche, leider nicht in allem zutreffende Beschreibung der Springprozession zu Echternach (S. CLXXXI ff.) heimelt mich zwar aus leichtbegreiflichen Gründen an; ich glaube jedoch nicht, daß sie geeignet sei, den (wohl meist akatholischen) Lesern des Buches eine richtige Idee katholischer Frömmigkeit beizubringen[2]). Einen Teil des hier verschwendeten Raumes hätte ich lieber auf die Darstellung des morgenländischen Osterfeuerwunders verwendet gesehen, ‚wie nämlich an der Grabstätte des Herrn zu Jerusalem noch jetzt alljährlich am Osterfeste in geheimnisvoller Weise himmlisches Feuer erstrahlt‘ (S. CLXIX).

[1]) Vgl. m. Kalendar. II², 292.

[2]) Die vollständigste Literaturangabe über die Springprozession (franz. procession dansante, lat. supplicatio saltatoria) findet sich bei München-Blum, Geschichte des Herzogtums L. Luxemburg. 1901, S. 91—93.

Wenn gegen Ende der Einleitung gesagt wird, daß ‚das zum Andenken an den Sieg der Spanier (richtiger: der verbündeten christlichen Nationen) über die Türken in der Seeschlacht zu Lepanto (1571) eingeführte Rosenkranzfest dem auf den 1. Oktober fallenden slavischen Pokrov Bogorodycy gänzlich entspreche‘, so kann doch nicht unerwähnt bleiben, daß der gelehrte russische Heortolog Martinov dieses Letztere für ein eigentliches Skapulierfest hält, das mit dem lateinischen fest. B. M. V. de Monte Carmelo mehr gemein habe, als mit dem des hl. Rosenkranzes. Seine Abhandlung Fête Russe de la Bienheureuse Vierge Marie dite *Pokrov Bogorodycy* ou du scapulaire de la mère de Dieu ist aus m. Kalendar. II², 532—533 bekannt.

Den wiederholt (S. LXXIV, 31. 104) gefeierten Gregorios Palama († 1360) kann die katholische Kirche in keiner Weise als Heiligen anerkennen. Daß die spätern, von Rom getrennten Griechen ihm zu Ehren noch ein bewegliches Fest am 2. Fastensonntag eingesetzt, ist eine durchaus gesetzwidrige Neuerung, die auch schon von den einsichtsvolleren griechischen Gelehrten als solche bezeichnet worden ist. Es kann hierüber, außer dem in dieser Zeitschrift (1894, S. 273—275) Gesagten, noch m. Kalendar. I², 235—138, II², 124—125, nachgelesen werden.

Die Aufnahme dieses Festes in die slavischen Kirchenbücher war mit ein Grund, warum die griechisch-katholischen Bischöfe Polens die neuen russischen Ausgaben als gefälscht erklärten und den Gebrauch derselben bei dem geplanten Religionsgespräch mit den Russen von vorneherein ausgeschlossen wissen wollten. Vgl. Kalendar. I², XLI—XLII. Mit gleicher Schärfe hat die griechisch-katholische Synode von Zamošč (1720) das Verbot des Kultus des Gregor Palama wiederholt[1]).

Anläßlich der für das Mittpfingstfest (S. 813) angesetzten Wasserweihe muß ich mein früher schon ausgesprochenes Bedauern hier nochmals wiederholen, daß nicht ausdrücklich angegeben worden ist, diese Segnung gehöre nicht zum allgemeinen Ritus der griechischen Kirche, sondern sei vielmehr ganz partikulärrechtlicher Natur. Durch eine

---

[1]) Gregorium Palamam non solum uti sanctum coli aut festo die celebrari, verum etiam eum in nostra ecclesia nominari deinceps prohibet sancta synodus sub poenis contra schismaticos praescriptis. Edit. Lacen., t. 2, p. 65.

solche Anmerkung würden viele Mißverständnisse bei denen vermieden werden, die in den gottesdienstlichen Gebräuchen beider Kirchen weniger bewandert sind. Vgl. Kalendar. II², 362 u. diese Zeitschrift 1898, S. 513—514.

S. 699 wiederholt M. wortwörtlich, was er schon im ‚Andachtsbuch‘ S. 593 geschrieben hatte: ‚Bei diesem (Oster=) Gruße schenkt man einander roth gefärbte Eier, welche Sitte ihren Ursprung auf die heilige Maria Magdalena zurückführt, die dem Kaiser Tiberius ein Ei übergab mit dem Gruße Christos ist auferstanden und hiemit ihre Verkündigung des Evangeliums begann‘. Was von dieser Geschichte zu halten ist, braucht nicht erst aus dem Kalendar. II², 311 u. 345 hiehergesetzt zu werden.

Was die deutsche Übersetzung selbst betrifft, so ist dieselbe durchweg gut und getreu zu nennen. Diese Anerkennung hindert jedoch nicht, daß manches noch besser und zutreffender hätte gesagt werden können.

Auch einem minder geübten Auge wird ein gewisser Mangel an Konsequenz sowohl in den Kolumnenüberschriften, als im Texte auffallen müssen. So wird beispielsweise κυριακὴ τοῦ παραλύτου im Pentekostarion (800—807) Sonntag des Gelähmten übersetzt, während er im Oktoich (S. 958) Sonntag des Gichtbrüchigen heißt.

Desgleichen läßt sich auch in der Übersetzung selbst ein Mangel an Akribie nicht verkennen, weil sie an verschiedenen Stellen bald zu wenig, bald zu viel bietet. Auch hievon ein Beispiel. Im Abendgottesdienste des Karsamstages bleibt sie (S. 658) hinter der slavischen Vorlage zurück, indem sie am Schlusse des Responsoriums: Et nunc et semper et in saecula saeculorum das bedeutsame Amen ausläßt; im 1. Ton des Oktoichs hingegen geht sie über den Text hinaus, da sie (S. 1023) durch das Einschiebsel ‚unser‘ (Kaiser) mehr sagt, als im Urtext enthalten ist[1]). Den Griechen ist die erste Art von Übersetzung ἐλλιπής, deficiens oder diminuta, die andere ὑπερτελής, excedens oder abundans.

Doch ist in der vorliegenden Übersetzung in besagter Weise nicht bloß durch defectus und excessus gefehlt worden, sondern es werden auch öfters die eigentlichen Worte des Textes so frei und ge-

---

[1]) Das gr. Original lautet: ἐφ' ᾗ (μία θεότης) ὁ θεόφρων βασιλεὺς πεποιθὼς σώζεται (Ὀκτ. p. 19. edit. Rom. 1886) M. übersetzt: ‚auf welche unser gottseliger Kaiser vertrauend, gerettet wird.

wagt verdeutscht, daß ich mich nicht getraue, derselben zu folgen. Davon noch ein Beispiel aus dem letzten Ton des Oktoichs.

Der Gesang der ersten Vesper des 8. Tones beginnt mit den Worten: Ἑσπερινὸν ὕμνον καὶ λογικὴν λατρείαν σοί Χριστέ, προσφέρομεν (p. 124).

M. übersetzt: den Abendgesang und den Dienst des Wortes bringen wir, o Christos, dir dar' (S. 1180).

Unter λογικὴ λατρεία vermag ich an dieser Stelle nichts anders als das rationabile obsequium zu verstehen, das der Apostel den Römern so dringend empfiehlt (Rom. 12, 1).

Schließlich sei es mir noch gestattet, auf einen lapsus memoriae hinzuweisen, der aus S. 772—773 ersichtlich ist. Es wird nämlich alldort dieselbe ausführliche Unterweisung über den ἄρτος oder das Osterbrot unverkürzt wieder abgedruckt, die kurz vorher (S. 734—35) schon gegeben worden war. Doch vermag diese so auffällige, unmotivierte Wiederholung eines und desselben Stückes ebensowenig dem hohen Werte des Buches Eintrag zu tun, als es die voranstehende Auswahl von verbesserungsfähigen Stellen getan.

Innsbruck. N. Nilles S. J.

La Russie et le Saint-Siège. P. Pierling (S. J.). Études diplomatiques. Vol. III. Paris, Plon & Nourrit. 1901. gr. 8. 480 S.

Dieselben Vorzüge, welche die beiden ersten von mir an dieser Stelle besprochenen Bände des großen Werkes von P. Pierling auszeichneten, sind auch diesem neuen Bande eigen. Namentlich in Heranziehung bisher unbekannten archivalischen Materials hat der Verfasser wieder Erstaunliches geleistet. Nicht bloß die italienischen Archive und Bibliotheken (Florenz, Mantua, Neapel, Venedig und vor allem Rom) sind in ausgiebigster Weise herangezogen, auch das Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, die jagellonische Bibliothek und das Museum Czartoryski zu Krakau, die Archive und Bibliotheken selbst von Kazan, Lvov, Moskau, St. Petersburg, Sambor und Stockholm hat der nie ermüdende Fleiß des Verfassers mit Erfolg durchforscht. Trotz des ausgedehnten, oft spröden archivalischen Materials liest sich die Darstellung so glatt und leicht, daß man von der vorhergegangenen, überaus mühseligen Forschung nichts merkt. Manche Partien lesen

sich, wie bereits von anderer Seite bemerkt wurde, wie ein Roman. Die Schicksale des sogenannten falschen Demetrius, welchem der größte Teil des vorliegenden Bandes gewidmet ist, sind in der Tat romanhaft genug. Trotz aller von Pierling angewandten Mühe bleibt dennoch manches noch heute dunkel. Das liegt freilich am Gegenstande, nicht am Verfasser vorliegenden Werkes. Dunkel bleibt vor allem nach wie vor die Persönlichkeit des falschen Demetrius, jedoch bringt P. Pierling sehr gewichtige Gründe für die Ansicht, daß der Prätendent, der sich für den Sohn Iwans IV. ausgab, in Wirklichkeit ein einem russischen Kloster entsprungener Mönch namens Grichka Otrépiev war. Für die Geschichte der Päpste von hoher Bedeutung sind die ungemein eingehenden und gründlichen Mittheilungen des Verfassers über die Beziehungen dieses Abenteurers zum päpstlichen Hofe und den römischen Diplomaten jener Zeit.

Papst Klemens VIII. legte mit Recht großes Mißtrauen gegenüber Demetrius an den Tag. An den Rand der Depesche des Nuntius Rangoni schrieb er eigenhändig ‚Sarà un altro Rè di Portogallo resuscitato‘ — eine Anspielung auf den falschen Sebastian von Portugal. Pierling vermutet scharfsinnig, daß die anfangs zurückhaltende Stellung Klemens' VIII. damit zusammenhängen mag, daß dieser Papst den sehr kritisch veranlagten Historiker Baronius als Beichtvater und Freund zur Seite hatte. Nicht so einsichtig wie Klemens VIII. war Paul V. Der Gedanke, das große russische Reich für die Kirche zu gewinnen, der alle Päpste mehr oder minder seit Sixtus IV. beherrschte, übte auf ihn einen solch faszinierenden Einfluß aus, daß er in Demetrius ein providentielles Werkzeug zur Ausführung des großen Planes erblickte. Viele vom Verfasser eingehend dargelegte Umstände trugen dazu bei, den genannten Papst in seiner Meinung zu bestärken. Der in Krakau residierende Nuntius, die polnischen Magnaten, die Jesuiten und Karmeliter waren derselben Meinung. Sehr einsichtig benahm sich gegenüber Demetrius die Inquisition. Die Ausführungen Pierlings über diesen Gegenstand (240 sq.) sind außerordentlich interessant und ganz neu. Sie beruhen auf einem eingehenden Studium der einschlagenden Akten des päpstlichen Geheim-Archivs und des sehr schwer zugänglichen Archivs des hl. Offiziums. Wie auf die damalige Papstgeschichte so fällt auch viel neues Licht auf die Geschichte Polens. Als Anhang veröffentlicht Pierling drei wichtige Aktenstücke: 1) Den Bericht des polnischen Nuntius Claudio Rangoni vom 2. Juli 1605, gerichtet an Paul V. und entnommen

dem Archiv der Inquisition; 2) das Promemoria des P. Possevino an Paul V. und 3) den Bericht des polnischen Nuntius Simonetta an Kardinal Borghese vom 13. Dezember 1608, beide den Fonds Borghese des päpstlichen Geheim-Archivs entnommen. Eine reiche Bibliographie und ein gutes Register schließen den wichtigen Band, dessen Fortsetzung alle Freunde der neueren Geschichte mit Spannung entgegensehen.

Rom. L. Pastor.

Papstthum und Kirchenstaat. Von A. J. Nürnberger. Bd. 2 und 3. Mainz, F. Kirchheim. 1898 u. 1900. 8. S. 416. 559.

Durch die vorliegenden, schnell aufeinander gefolgten Bände ist das Werk des Breslauer Kirchenhistorikers, dessen erster Teil seinerzeit an dieser Stelle angezeigt wurde, zum Abschluß gelangt. Ruhiges Urteil und fleißige Benützung der in Betracht kommenden, weit verzweigten Literatur zeichnen die Arbeit aus. Der zweite Band behandelt nur wenige, aber entscheidungsvolle Jahre, 1847 bis 1850; der dritte, den längeren Zeitraum von 1850 bis 1870 umfassend, ist infolge dessen auch stärker geworden. Professor Nürnberger beginnt mit den politischen Reformen der ersten Jahre Pius' IX. und zeigt dann in sehr lichtvoller Weise die Anbahnung der Revolution im Kirchenstaate. Dem Verständnis sehr zu statten kommt es, daß der Verfasser auch näher auf die Entwicklung der nationalen Bewegung in Italien eingeht. Es geschieht dies sowohl im 2. wie im 3. Band. Dadurch wird in glücklicher Weise der oft gemachte Fehler jener Historiker vermieden, welche die Schicksale des Kirchenstaates losgelöst von den Ereignissen und Bewegungen in den übrigen Teilen der apenninischen Halbinsel und außer Zusammenhang mit der nationalisierenden und unifizierenden Richtung der Zeit betrachten. Eigene Kapitel sind deshalb im zweiten Bande der Verfassungsbewegung in Italien während des Jahres 1848 und der Revolution in Lombardo-Venetien gewidmet. Durch ruhige und klare Darstellung ausgezeichnet sind die Abschnitte über das römische Parlament und die mannigfaltigen Konföderationspläne, welche damals auftauchten. Mit dramatischer Lebendigkeit werden Rossis Ermordung, der Sturm auf den Quirinal und die wunderbare Flucht Pius' IX. nach Gaeta geschildert. Die skandalösen Vorgänge in dem papstlosen Rom unter der neuen Republik

werden eingehend, ruhig und richtig erzählt. Mit der Schilderung der Expedition Oudinots und der Restauration des Kirchenstaates schließt der zweite Band.

Der dritte Band beginnt mit einer Darlegung der Beziehungen Pius' IX. zu Piemont seit 1850. In ausführlicher Weise werden die bekannten Siccardischen Gesetze, die sardinische Dezemangelegenheit und der schmachvolle Klostersturm in Piemont geschildert. Die folgenden Kapitel behandeln den Krimkrieg, den Pariser Kongreß, das Attentat Orsinis, die Abmachungen von Plombieres, den französisch-österreichischen Krieg von 1859 und den Ausbruch der Revolution in den Legationen. Ein eigener Abschnitt ist betitelt: ‚Permanenz des Revolutionszustandes in Mittelitalien'. Eine neue Phase in den Verhältnissen des Kirchenstaates leitet die berüchtigte Flugschrift ‚Le pape et le congrès' ein, welche von dem Verfasser scharf und zutreffend charakterisiert wird (S. 233 ff.). Der Inhalt der folgenden Kapitel wie zum Teil auch die Beurteilung der erzählten Ereignisse ergeben sich schon aus den von Professor Nürnberger gewählten Überschriften: ‚Der Verlust der Legationen. — Der Raubzug gegen das Königreich Neapel. Castelfidardo. Annexion der Marken und Umbriens an Piemont (1860). — Das Königreich Italien und die römische Frage im Jahre 1861. — Neue Transaktionsversuche. Aspromonte (1862—1863). Die September-Konvention (1864. 1865). — Preußen und Piemont (1866). — Mentana (1867). — Der modus vivendi (1868. 1869)'. Mit der Okkupation am 20. September 1870 schließt der dritte Band. Es ist in demselben neben der gebührenden Berücksichtigung der Ereignisse im übrigen Italien noch ein zweites Moment eingehend gewürdigt, das nur zu oft nicht beachtet wird, ohne welches jedoch die Ereignisse, welche sich von 1850 bis 1870 im Kirchenstaate vollzogen, unverständlich bleiben; es handelt sich um die Art und Weise, wie jener Staat, der als Träger der nationalen Idee auftrat, auf rein kirchlichem Gebiet aggressiv feindlich vorging. Sehr mit Recht sagt der Verfasser in der Vorrede, daß durch dieses Vorgehen auf rein kirchlichem Gebiet die politischen Verhältnisse fast ununterbrochen beeinflußt wurden.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Glossarium mediae et infimae Latinitatis regni Hungariae iussu et auxiliis Academiae Litterarum Hungaricae condidit Antonius Bartal, socius ascriptus Academiae Litterarum Hungaricae. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, Budapestini sumptibus societatis Frankliniae. MCMI. Gr. 4. XXIII, 722 p.

Die Zeit ist vorüber, in welcher jeder Bewohner Ungarns, der einige Schulbildung genossen hatte, als Hilfssprache sein Latein handhabte. Das Lateinische war damals für die verschiedensprachigen in Ungarn durcheinander wohnenden Nationen das gemeinsame Verständigungsmittel nicht nur in der Rechtspflege und Verwaltung, sondern auch im Handel und im gewöhnlichen Verkehr. Selbstverständlich konnte der Wortvorrat der klassischen Sprache für diese ganz anders gearteten Verhältnisse nicht genügen. Da war man denn nicht lange in Verlegenheit; statt Schwager sagte man suagerus, statt Fensterrahmen rama, für Kamin camenum, für Joppe ioppa, für Ausgabe extradata, aus einem Lanzknecht wurde ein lanzkinektus, sich wegen etwas den Kopf zerbrechen hieß caput rumpere usw., einfach und praktisch, wie wir es jetzt wieder, wenn auch in bescheidenerem Umfang, in den Annoncen des New-Yorker Praeco Latinus beobachten können. Doch sind nicht alle Neuschöpfungen so durchsichtig und leicht verständlich. Wer erkennt z. B. in iudlium sofort den iudex nobilium? Überdies setzen zahlreiche Bildungen die Kenntnis der ungarischen oder slavischen Sprache voraus.

So war es in den Tagen der Väter; nunmehr ist in Ungarn an Stelle des Lateinischen das Ungarische als allgemeine offizielle Landessprache getreten, und nur wenige schwache Spuren jener einstigen Blüte der lateinischen Sprache reichen noch bis in die Gegenwart herüber. Wie auf allen Gebieten der Sprache und Literatur folgt auch hier hinter der lebendigen Produktivität der Fleiß des Kritikers und Forschers, der das zerstreute Gut sammelt und sichtet, deutet und erklärt und so einer spätern Generation erhält. Nach mehreren meist im Keime erstickten Versuchen nahm die ungarische Akademie der Wissenschaften sich dieser Sache an und beauftragte im Jahre 1894 den auch außerhalb seines Vaterlandes wohl bekannten Philologen an der Budapester Hochschule A. Bartal mit der Herausgabe eines Glossarium Latinitatis Hungaricae, das nun in einem stattlichen Band, in Form und Größe an Du Cange sich anschließend, uns vorliegt.

Als Einleitung gehen drei Kapitel voran. Das erste, das zugleich die Stelle eines Vorwortes vertritt, bietet einige dürftige Andeutungen über die Geschichte der lateinischen Sprache in Ungarn, insbesondere über die eigentümlichen Verhältnisse, unter denen sich dieses Latein entwickelte. Im zweiten Kapitel werden zuerst die vorzüglichsten Quellen bezeichnet, aus denen die Neubildungen des ungarischen Lateins flossen; es sind dies außer den alten klassischen Sprachen die verschiedenen Sprachen des Landes und die jener Völker, welche auf Ungarn größern Einfluß ausübten, besonders die italienische, französische und türkische. Des weitern werden wir an zahlreichen Beispielen über die Art und Weise, wie diese neuen Wörter gebildet wurden, vorzüglich über die am häufigsten gebrauchten Suffixe unterrichtet. Das letzte Kapitel ist ein Verzeichnis der Werke, aus denen der Verfasser sein Material geschöpft hat, und einiger von ihm benützten Hilfsmittel. Es ist eine stattliche Anzahl von Schriften, die der Verfasser hier aufzählt, aber gleichwohl nur ein großer Bruchteil der lateinischen Literatur Ungarns. Man sehe nur einmal, wie viele Namen und Werke lateinischer Schriftsteller aus Ungarn Stöger in seinen Scriptores Provinciae Austriacae Societatis Jesu aufführt, Schriftsteller, deren Werke Bartal großenteils nicht oder nur teilweise nennt. Und doch sind diese Bücher nicht insgesamt verschollen. Mag sein, daß Bartal bei dem Bestreben nach einer reinern Diktion, das diese Männer im allgemeinen auszeichnet, sich nicht mit Unrecht von ihnen wenig für seinen Zweck versprach: indes zeigt uns da und dort schon der Titel eines Werkes, daß auch hier nicht jede Neubildung ungarischen Gepräges umgangen wurde, z. B. in Sobers ‚Poemation in *secunditias* Emerici Roteri'. Nichtsdestoweniger dürfen wir dem im Glossarium durchweg zutage tretenden Fleiße unsere Anerkennung nicht versagen. Wie eine Durchsicht des Werkes lehrt, ging Bartals Absicht dahin, alle der klassischen Latinität fremden Wörter, Formen und Redensarten aus den lateinischen Schriftwerken Ungarns zusammenzutragen ohne Rücksicht darauf, ob eine solche sprachliche Erscheinung eine wirkliche Eigentümlichkeit der ungarischen Latinität ist, oder ob sie auch in der lateinischen Literatur außerhalb Ungarns gebräuchlich war. Daher treffen wir in dem Buche eine Menge allgemein bekannter Kunstwörter aus der Rechtswissenschaft, der Philosophie, der Theologie, der Politik usw., wie pro et contra, pro forma, altruismus, Molinista, musicus, Jesuita, Josefinismus; stellenweise glaubt man, ein Fremdwörterbuch vor sich zu haben. Auch

Abweichungen von der gewöhnlichen Orthographie sind sorgfältig berücksichtigt. Den meisten Wörtern ist eine Umschreibung in lateinischer Sprache beigegeben, vielen außerdem eine ungarische und, wo es von Nutzen schien, eine deutsche Übersetzung oder Erklärung. Auch das der Neubildung zugrunde liegende Wort ist in den meisten Fällen, wo dies nicht von selbst in die Augen springt, genannt. Endlich ist fast für jedes Wort die eine oder andere Belegstelle angeführt. So kann auch der des Ungarischen nicht Mächtige sich mit dem Buche unschwer zurecht finden.

Niemand wird sich wundern, wenn bei einem derartigen Werk nachträglich hier und dort etwas als verbesserungsbedürftig erscheint, wenn nicht jedermann mit der Methode des Verfassers in allen Einzelheiten völlig einverstanden ist. Daß Bartal trotz eifrigen Suchens und Sammelns noch einiges entgangen ist, wurde oben bemerkt; inzwischen hat bereits J. Hegedüs einige ‚symbolae' zur Ergänzung dieses Glossars beigesteuert (Egyetemes philologiai közlöny 1902 p. 117 s., p. 216 ss.). Als einen Mangel empfinden wir es, daß bei den einzelnen Wörtern auch nicht im allgemeinen angedeutet ist, ob sie häufig oder nur selten vorkommen; erst im Additamentum finden wir manchmal die Bemerkung ‚passim' statt einer Belegstelle beigefügt. Ferner schiene es uns besser, wenn bei Doppelformen, die sich nur vom orthographischen, beziehungsweise flexivischen Gesichtspunkte aus unterscheiden, unter der gebräuchlichsten Form zugleich alle Varianten mit ihren Belegstellen aufgeführt und unter den übrigen Formen einfach auf diese Hauptform verwiesen würde, während Bartal derartige Nebenformen vielfach als eigene Wortindividuen behandelt; man vergleiche z. B. diocesanus und dyocoesanus. Auch sollten Phrasen, die aus mehreren Wörtern bestehen, unter dem bedeutsamsten derselben angeführt sein; Bartal behandelt die ganze Phrase wie ein Wort und schiebt sie an der ihr im Alphabet entsprechenden Stelle ein. So finden wir den Ausdruck nullum non movere lapidem unter nullum, während man ihn vergebens unter lapis sucht; die viel häufigere Wendung *omnem* lapidem movere findet man nirgends. Für die Erklärung von Kunstausdrücken aus Gebieten, in denen der Verfasser nicht Fachmann ist, scheint er manchmal aus trüber Quelle geschöpft zu haben. So wird der Kernpunkt der Molinistischen Lehre in die Worte gefaßt: ‚tantum eos, qui merentur, gratiae divinae participes esse posse'. Dabei ist als Todesjahr Molinas fälschlich

1501 statt 1600 angegeben. Manichaeismus ist nicht ‚doctrina Manichaei', sondern doctrina Manichaeorum. Theatinus wird allerdings in der von Bartal zitierten Stelle als gleichbedeutend mit Jesuita angeführt; daß dies aber auch in Ungarn keineswegs die eigentliche Bedeutung des Wortes war, hätte der Verfasser aus dem von ihm oft benützten Szent-Iványi (Cur. Misc., oct. synops. chronol. § 6) ersehen können. Die s. v. cordialiter Szent-Iványi zugeschriebene Stelle gehört nicht diesem an, sondern ist wörtlich aus Im. Chr. 2, 12, 4 entnommen. Indes ist hier nicht der Ort, auf derlei Kleinigkeiten näher einzugehen. Die Ausstattung des Werkes entspricht im allgemeinen allen Anforderungen, doch sind nur wenige Seiten von Druckfehlern gänzlich verschont geblieben.

Alles in allem ist das Glossarium Latinitatis regni Hungariae eine recht dankenswerte Ergänzung zu Du Cange, mit welcher der greise Gelehrte sich ein bleibendes Denkmal seines rastlosen, ausdauernden Fleißes gesetzt hat. Jeder, der mit lateinischen Werken ungarischer Schriftsteller zu tun hat, wird hier in vielen schwierigen Fällen den Schlüssel für das richtige Verständnis finden.

Innsbruck. Andreas Kuhn S. J.

Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Von Adolph Franz. Freiburg i. Br., Herder, 1902. 8°. S. XXII + 770.

Die Menschen des Mittelalters lebten in engster Fühlung mit der Kirche. Diese wirkte auf sie durch ihre Lehre und durch ihre Gnadenmittel. Zu den letzteren gehört die hl. Messe. Die Messe in ihren Beziehungen zum Volksleben und zur Literatur des Mittelalters darzustellen, ist die Aufgabe, deren Lösung Prälat Franz im vorliegenden Werke unternommen hat. Zunächst handelt es sich um das deutsche Mittelalter. Doch werden häufig auch außerdeutsche Verhältnisse herangezogen. Das Buch ist die reife Frucht umfassender Studien. Die profan- und kirchengeschichtliche Literatur wurde sorgfältig ausgebeutet. Dazu kommt ein reiches handschriftliches Material, welches nahezu 40 Bibliotheken dem Verfasser geliefert haben.

Im ersten Hauptteil bespricht Franz den Volksglauben und die kirchliche Praxis. Er unterscheidet scharf zwischen dem Dogma, den mehr oder weniger gesicherten Aufstellungen von Theologen und den

Anschauungen, welche sich über das hl. Opfer in weiten Kreisen des Klerus und des Volkes gebildet hatten. Sicher gab es sehr viele Priester und Laien, welche über die hl. Messe richtig dachten und ihren Glauben in würdevoller Weise betätigten. Davon schweigen zumeist die Quellen; die Sache verstand sich von selbst. Aber es gab auch ungezählte andere, welche sich nicht zwar aus Mangel an Glauben, sondern aus Mangel an Ehrfurcht und aus Unverstand gegen das Geheimnis des Altares in Auffassung und Übung arg verfehlten. Die sachgemäße Beleuchtung dieser Vorgänge, welche sich durch das ganze Mittelalter hinzogen, erklärt zum Teil den grimmigen Haß, mit welchem die Neuerer des 16. Jahrhunderts gerade die hl. Messe verfolgt haben. Auch hier bewahrheitet sich das so oft gebrauchte Wort: Ex te perditio, Israel.

Der weitschichtige Stoff des ersten Hauptteils wird in 10 Abschnitte zerlegt. Es ist die Rede von der Wertschätzung und Anhörung der Messe, von den wirklichen oder vermeintlichen ‚Früchten' des Messehörens und von den Votivmessen. Einen breiten Raum nehmen naturgemäß die Schilderungen der Mißbräuche und des Aberglaubens ein. Die Reaktion gegen diese Auswüchse bildet den Gegenstand des letzten Abschnittes. Sogleich im ersten, welcher den Glauben der mittelalterlichen Christenheit an das unblutige Opfer des Neuen Bundes in helles Licht setzt, werden allerlei Ungehörigkeiten erwähnt: unbewiesene Legenden, Erfindungen der Phantasie, die als geschichtliche Wahrheit erzählt, gläubig hingenommen und nach Bedarf weiter entwickelt wurden. Sie hatten den Zweck, die Erhabenheit der hl. Messe drastisch vor Augen zu führen. Das Mittelalter pflegte alles willig hinzunehmen, was ihm ein Beweis für die Herrlichkeit seines Glaubens zu sein schien, und fragte nicht viel danach, ob das, was als Tatsache geboten wurde, genügend verbürgt war. Man könnte diese oft sehr anmutigen Geschichtchen als harmlose Poesien gelten lassen. Indes sie wollten doch mehr sein; und was die Hauptsache ist: ihre häufig phantastische und nicht unbedenkliche Fassung übte einen unberechtigten Einfluß auf das praktische Leben. Freilich hatten sie im Verein mit ernsteren Unterweisungen über das Anhören der hl. Messe auch die Wirkung, daß die Christen des Mittelalters im allgemeinen fleißig dem großen Opfer beiwohnten. Die gesamte Literatur, die prosaische wie die dichterische, legt davon Zeugnis ab. Jede Burg hatte ihre Kapelle, und die höfischen Dichtungen unterlassen es nicht, hervorzuheben, daß nicht bloß die Frauen, sondern auch die Ritter

wochentags sich bei der Feier des Meßopfers einfanden. Die uralte Nibelungensage steht dem Christentum gewiß sehr fern. Aber der österreichische Dichter, welcher sie um das Jahr 1200 in dem bekannten großen Nationalepos dargestellt hat, hielt es, um dem Geschmacke und der Gepflogenheit seiner Zeit zu entsprechen, für angezeigt, den Stoff mit dem Nimbus einer gewissen Kirchlichkeit zu umgeben. Der Heldin des Liedes, Kriemhilde, rühmt er nach, daß sie nie eine Messe verschlafen habe. Die Ehrfurcht allerdings ließ nicht selten viel zu wünschen übrig. Man weiß, daß Priester wie zur Jagd mit Hunden in das Gotteshaus kamen. Da darf es nicht befremden, wenn Laien außer den Hunden auch Falken mitbrachten und mit bedecktem Kopfe die hl. Handlung ansahen. Wie unwürdig zuweilen die Diener des Altares mit dem Heiligsten umgingen, davon erzählt der Chronist Salimbene ein empörendes Beispiel (ed. Fiaccadori 215). Andere Beschwerden finden sich bei einem deutschen Inquisitor, dem sogenannten Passauer Anonymus, des 13. Jahrhunderts (De occasionibus errorum haereticorum, ed. Preger in den Abh. der Münch. Akad. hist. Klasse 13, I, 242 ff.).

Über die unschätzbaren Gnaden, welche das Opfer der Altäre den Anwesenden vermittelt, bestanden schon im früheren Mittelalter manche unrichtige Vorstellungen. Doch beobachtete man noch im 13. Jahrhundert hierin eine gewisse Zurückhaltung. Das änderte sich in der Folgezeit. Man erklärte bestimmte irdische Vorteile als unmittelbar und unbedingt eintretende Wirkung des Messehörens. Um derartigen willkürlichen Behauptungen einen festen Rückhalt zu geben, beriefen sich Prediger und aszetische Schriftsteller auf die Autorität von Kirchenvätern, sogar von Aposteln. Das geschah nicht etwa in vereinzelten Fällen, sondern häufig, wie die zahlreichen noch vorhandenen Formeln für die ‚Meßfrüchte' zeigen. Beispielsweise wird in einer sehr verbreiteten Formel (Franz 43) versichert, daß Speisen und Getränke einem Menschen, der die Messe gehört hat, an diesem Tage nach der Messe besser bekommen als vor der Messe -- wie der hl. Johannes sagt. Mit Berufung auf den hl. Ambrosius wird in derselben Formel erklärt, daß derjenige, welcher der Messe beiwohnt, während dieser Zeit nicht älter wird und an Kräften nicht abnimmt. Denn, so lautet die Begründung, durch die Frucht vom Baume des Lebens ist Adam weder schwach noch alt geworden. Mit dem Hinweis auf die Apokalypse wird behauptet, daß bei Anhörung der hl. Messe stets ein Sünder sich bekehrt und eine Seele

aus dem Fegfeuer erlöst wird. Doch ist diese Frucht, welche dem übernatürlichen Gebiet angehört, ebenso wenig bewiesen, wie jene leiblichen Segnungen. Auch Theologen ließen sich herbei, den liebgewordenen Vorstellungen schwächliche Zugeständnisse zu machen und nannten manche Sätze, welche sie nicht begründen konnten, wenigstens fromme Meinungen. Johannes Herolt erklärte in einer Predigt: ‚Wer eifrig Messe gehört hat, dem erscheint Christus im letzten Stündlein‘. Treffend bemerkt Prälat Franz: ‚In den „Meßfrüchten“ sind Wahrheiten und Irrtümer, wohlbegründete Hoffnungen und törichte Erwartungen, fromme Meinungen und gefährlicher Aberglaube bunt durcheinander geworfen. Darum konnten jene Formeln minder gebildete Kleriker und Laien umso leichter irre führen und zu falschen, dem sittlichen Leben und Streben nachteiligen Anschauungen verleiten . . Denn die feste Zusicherung der Gnaden der Sündenvergebung — zuweilen sogar der Tilgung der Todsünden —, des Empfangs der Gnadenmittel der Kirche am Ende des Lebens, der Bewahrung vor jähem Tode u. s. f. war geeignet, in falsche Sicherheit zu wiegen und den sittlichen Ernst in der Arbeit an dem eigenen Seelenheile zu schwächen‘ (71).

Ein weites Feld von ‚Mißbräuchen und Aberglauben‘ eröffnet sich dem Leser im 3. Abschnitt. Zu einem Mißbrauch wurde die Bination, die schon im 5. Jahrhundert vorkam. Man bediente sich ihrer so ausgiebig, daß die Synode von Seligenstadt 1022 das Verbot erließ, an einem Tage mehr als drei Messen zu feiern. Schließlich entdeckte in ihr die Habsucht eine Erwerbsquelle, so daß Innocenz III., Honorius III. und eine Reihe von deutschen Synoden, welche die hierauf gerichteten Dekretalen dieser Päpste wiederholten, die Bination auf gewisse Ausnahmsfälle zu beschränken genötigt waren. Als ein Ersatz für die Bination galt vielfach die missa sicca, bei der Offertorium, Kanon, Konsekration und Kommunion wegfielen. An sich war das eine unverfängliche Andacht, welche die Gebete den Meßformularen entnahm und alles unterdrückte, was sich auf den Opfercharakter bezog. Die einen lasen sie ohne Casel, die anderen mit Casel. Bischof Odo von Paris, welcher zu Anfang des 12. Jahrhunderts die missae bifaciatae verboten hat, erlaubte ‚trockene Messen‘ ohne Beschränkung. Der Mißbrauch lag nahe. Die Pariser Synode von 1212 hat es den Priestern untersagt, sich durch ihre Abhaltung der Meßverpflichtungen zu entledigen. Die missae bifaciatae, trifaciatae, quadrifaciatae waren ein

anderes weit schlimmeres Surrogat für die Bination. Die Unsitte ist in Frankreich aufgekommen. Geldgierige Priester verbanden mit den einleitenden Gebeten mehrerer Messen nur einen Kanon, eine Konsekration, eine Kommunion und glaubten, ebenso viele Messen gelesen zu haben, als sie Introitus, Episteln u. s. f. vorausgeschickt hatten. Nur zu lange haben die Bischöfe den Unfug geduldet. Odo von Paris war der erste, welcher kräftig dagegen einschritt; seinem Beispiel sind die Ordinarien anderer Diözesen gefolgt. In Deutschland ist die missa sicca und die bifaciata, wie es scheint, wenig in Übung gewesen. Doch fehlte es an Aberglauben anderer Art auch hier nicht. Er heftete sich an Gegenstände, welche mit der hl. Messe in Beziehung standen, an den Altar, an die Altartücher, an die Patene, an das Wasser der Ablution, namentlich an das Korporale. Selbst das heiligste Sakrament wurde mitunter zu magischen Zwecken und zu Liebeszauber, auch von Geistlichen gemißbraucht. Im Vergleich mit derartiger Schändung muß es als ein harmloser Wahn gelten, wenn man in Volkskreisen meinte, daß im Notfall der Genuß eines Stückchens Erde die Kommunion ersetzen könne. Daß das Wasser, in welchem der Priester sich nach der hl. Messe die Finger gewaschen hatte, von manchen als heilkräftig erachtet wurde, ist mehrfach bezeugt, in Deutschland und in Frankreich. Zu Provins stellten sich Leute, die infolge starken Weingenusses triefäugig waren, öfter bei Priestern, die soeben die hl. Messe gelesen hatten, mit der Bitte ein, ihnen jene zweite Ablution in die Augen zu spritzen. Der eifrige Joachimit fr. Bartholomäus pflegte solchen Patienten zu sagen: ‚Fort, der Himmel strafe euch! Schüttet das Wasser in den Wein, wenn ihr ihn trinken müßt, aber nicht in die Augen‘ (Salimbenes Chronik 92).

Sehr ausführlich und in mustergiltiger Darlegung der historischen Entwicklung behandelt Franz die Votivmessen: die Passions- und Heiligenmessen, die Votivmessen gegen Krankheiten und sonstige Anliegen, die Totenmessen, die sog. gregorianischen und andere Meßreihen. In den Votivmessen, deren Gebrauch im Mittelalter großer Willkür ausgesetzt war, ‚haben sich gewissermaßen die Gebete, welche von altersher in der Liturgie für alle Stände, für Kranke, Bedrängte u. a. verrichtet wurden, zu selbständigen Opferhandlungen ausgestaltet‘ (Franz 115 f.). Als die älteste Votivmesse ist die missa pro defunctis schon für das 3. Jahrhundert beglaubigt. Der Verfasser hat neben dem Volksglauben die Visionsliteratur, unter

anderen die Schriften der großen Mystikerinnen von Helfta, sorgfältig verwertet und seine Aufmerksamkeit auch der Frage zugewendet, wie man über das Gebet und über die Messe für die Verdammten dachte. Zu deren Gunsten konnte man sich auf den hl. Chrysostomus und auf den hl. Augustinus berufen. Nach dem hl. Gregor dem Großen ist das Gebet für die Verdammten ganz nutzlos und schlechthin unstatthaft. Aber gerade an seinen Namen knüpfte sich ein Histörchen, welches diese Lehre zu widerlegen schien. Es betrifft die durch das Gebet dieses Papstes angeblich erfolgte Erlösung Trajans aus der Hölle. Die Erzählung geht auf den hl. Johannes Damaszenus zurück. Der Biograph Gregors, Johannes Diakonus, sagt nur, daß der Papst über Trajan geweint habe. Alles andere ist spätere Ausschmückung. Doch hat der Fall selbst einen hl. Thomas, welcher von der Fruchtlosigkeit des Gebets für die Verdammten überzeugt war, lebhaft beschäftigt. An mehreren Stellen kommt er auf Trajan zu sprechen und gibt verschiedene Lösungen. Die einfachste liegt jedenfalls in der Unwahrheit des Berichtes, an dem indes der hl. Thomas nicht gezweifelt hat. Der bedauerlichste Fehler, welchen wenig erleuchtete Prediger und Schriftsteller in Sachen der Votivmessen begingen, war widerum der, daß sie den Erfolg, sehr oft irgend ein zeitliches Gut, als unbedingt eintretend verhießen. Zu diesen wohlgemeinten Empfehlungen gesellte sich der Betrug, und wie es Pfennigprediger gab, welche dem betörten Volke falsche Ablässe verkauften, so gab es auch Nichtswürdige, welche, wie Gerson klagte, durch frevelhafte Meßanpreisungen die große Masse zum Judaismus verführten.

Eine Bedingung für die grundsätzliche Befehdung des vielgestaltigen Aberglaubens war die Verbesserung der Missalien, in denen durch eigenmächtiges Eingreifen der Geistlichen große Verwirrung eingerissen war. Hier setzte Nikolaus von Cues, der verdienstvolle Reformator der deutschen Kirche im 15. Jahrhundert, ein. Ferner trat er jeder unwürdigen Reklame gewisser Messen entgegen und verlangte, daß man dem Volke das Wort Gottes predigen sollte, nicht aber unwahre Heiligengeschichten, wie in der Legenda aurea in reichster Auswahl zu finden waren. Unter den Männern, welche während desselben Jahrhunderts auf deutschem Boden in der gleichen Richtung tätig waren, sind zu nennen Magister Nikolaus Jauer, über den Prälat Franz eine gediegene Monographie geliefert hat (Freiburg i. Br. 1898), Dionysius der Karthäuser, Johannes Busch und der Passauer Domherr Paul Wann. Am besten wurde der

eingerissene Aberglaube bekämpft in einer deutschen Meßauslegung des 15. Jahrhunderts.

Eine völlig anders geartete Reaktion ging von den Häretikern aus. Schon im 11. Jahrhundert hat Berengar von Tours nicht bloß die Wesensverwandlung von Brot und Wein, sondern auch die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten geleugnet, wie Schnitzer endgültig nachgewiesen hat (vgl. diese Zeitschrift 1894, 525 ff.). Selbstredend mußte Berengar auch den Opfercharakter der hl. Messe in Abrede stellen. Die katharischen Sekten des hohen Mittelalters taten vom Standpunkt ihrer manichäischen Grundlehren dasselbe. Der erfolgreichste Bekämpfer des Opfers der hl. Messe aber war Luther. Er und die übrigen Förderer der großen Revolution des 16. Jahrhunderts haben durch ihre Brandschriften alles aufgeboten, das Geheimnis in den Kot zu ziehen und durch gewissenlose Übertreibung der Auswüchse des kirchlichen Lebens in den Augen des Volkes verächtlich zu machen. Jetzt erst, da die Not den höchsten Grad erreicht hatte, kam durchgreifende Abhilfe auf dem Konzil von Trient, durch die Errichtung der Ritenkongregation und durch die Herausgabe des Missale Romanum. Die Bischöfe wurden angewiesen, alles zu entfernen, womit Unehrerbietigkeit, Habsucht und Aberglaube, diese Karrikatur des wahren Glaubens, den Mittelpunkt des katholischen Kultus umgeben hatten. Auch die mannigfachen Meßreihen wurden von dem Dekret des Konzils getroffen, mit Ausnahme des sogenannten gregorianischen Trizenars. Alle Mißbräuche sind dadurch allerdings nicht aus der Welt geschafft worden. Es ist bekannt, daß z. B. der ‚himmlische Hof‘, den man mit Unrecht auf die selige Luitgard, nicht die belgische, sondern die badische, zurückführt, und in dem 33000 Pater und Ave oder eine Reihe von 33 Messe neine Rolle spielen, noch heute bei aszetischen Schriftstellern eine ungebührliche Wertschätzung findet. Mit Rücksicht auf solche Erscheinungen hält Prälat Franz dafür, daß es von Nutzen gewesen wäre, alle Meßreihen zu verbieten, damit selbst jede Scheinberechtigung des Aberglaubens ausgeschlossen sei.

Im zweiten Hauptteil des Buches wendet sich der Verfasser den mittelalterlichen Meßerklärungen zu. Die ersten vier Abschnitte umfassen die Zeit bis etwa 900. Deutungen der liturgischen Handlungen treten erst auf, als die Kenntnis der bei dem Gottesdienst gebräuchlichen Sprache sowie des geschichtlichen Ursprungs der Zeremonien geschwunden war und als die Lockerung der Arkandisziplin

größere Freiheit des Wortes gestattete. Bei den Vätern finden sich derartige liturgische Bemerkungen nur ausnahmsweise. Der erste Schriftsteller, welcher im Orient die Taten des Heilandes durch die einzelnen Funktionen der Meßliturgie symbolisiert sah, ist der hl. Patriarch Sophronius von Jerusalem, † 638, der scharfsinnige Bekämpfer des Monotheletismus. Die alexandrinische Schule hatte bei Erklärung der hl. Schrift schon längst den übertragenen, geistigen oder allegorischen Sinn dem Wortsinn vorgezogen. Sophronius folgte diesem Beispiel auch bezüglich der Meßliturgie, die er nach der sog. rememorativen Methode deutete, während der hl. Maximus Confessor, † 662, dem tropologischen oder moralischen und dem anagogischen Sinne den Vorzug gab. Gleichzeitig brachte das Abendland seine ersten Meßerklärungen hervor durch den hl. Isidor von Sevilla und durch einen unbekannten Verfasser, welcher den im Frankenreiche damals noch üblichen sog. gallikanischen Ritus allegorisch auslegte. Die Meßerläuterungen, welche unter der von Karl dem Großen begonnenen liturgischen Reform zum Zweck des Unterrichts und der Erbauung entstanden sind, halten sich zumeist an die Wort- und Sacherklärungen Isidors. Eine Änderung des Geschmacks brachte das beginnende 9. Jahrhundert. Die Wendung knüpft sich an den Namen des Amalar von Metz, eines Schülers Alcuins. Amalar war ein eifriger Vertreter der rememorativ-allegorischen Methode. Den ohne Frage grundsätzlich richtigen Standpunkt vertrat ihm gegenüber der begabte Lyoner Diakon Florus. Sein Fehler war die Leidenschaftlichkeit, mit welcher er die Manier Amalars befehdete. Indes der Widerstand blieb erfolglos. Die Allegorie trug den Sieg davon und hat ihre Herrschaft während des ganzen Mittelalters und darüber hinaus behauptet. Auch der Namensgenosse Amalars, Bischof Amalar von Trier, hat eine liturgische Schrift verfaßt. Marx glaubte sie in dem Liber officiorum der Trierer Stadtbibliothek entdeckt zu haben. Doch Franz führt den zwingenden Beweis, daß dieses Werk den Trierer Amalar nicht zum Verfasser haben kann, und macht es sehr wahrscheinlich, daß sich ein großer Teil der Schrift des Bischofs Amalar in der Hs. 102 der Züricher Kantonsbibliothek und in den planlos kompilierten Eclogae erhalten hat, welche dem Amalar von Metz fälschlich zugeschrieben worden sind.

Der Inhalt der nächsten vier Abschnitte ist durch die Titel klar gekennzeichnet: ‚Die Allegoriker bis zur Scholastik des 13. Jahrhunderts', ‚die Scholastiker des 13. Jahrhunderts', ‚Wilhelm Du-

ranti und kleinere theologische Handbücher', ,von Duranti bis zur Gründung der deutschen Universitäten'. Die liturgische Literatur des 10. und des 11. Jahrhunderts bis zu Gregor VII. ist arm. Mit ihm erwachte auch auf diesem Gebiet ein neues Leben. Da die Werke nach Inhalt und Form gleichartig sind, so hat Franz den Stoff des 5. Abschnittes nach Territorien gesondert. Deutsche Liturgiker, welche in diese Zeit fallen, sind Berno von Reichenau, Bernold von Konstanz, Rupert von Deutz und Richard von Wedinghausen. Ob Honorius von Autun ein geborener Deutscher ist, mag dahingestellt bleiben. Aber seine Gemma animae ist, wenn nicht alles trügt, auf deutschem Boden geschrieben worden. Weit bedeutender nach Zahl und Inhalt als die Leistungen der Deutschen sind im 11. und 12. Jahrhundert diejenigen der Franzosen. Am längsten blieben während dieser Periode die Italiener zurück, welche erst um das Jahr 1200 die Liturgik mit zwei allerdings ausgezeichneten Werken bereichert haben. Es sind dies das Mitrale seu de officiis ecclesiasticis des Bischofs Sicard von Cremona und die 6 Bücher de sacro altaris mysterio des Papstes Innocenz III. Letztere Schrift geht prinzipiell nicht über die Vorgänger hinaus; sie folgt der beliebten Allegorie. Was ihr trotzdem eine hohe Bedeutung sichert, ist der Umstand, daß sie für die Geschichte der römischen Messe eine wichtige Quelle ist, zudem an Innigkeit der Auffassung, an Klarheit und Schönheit der Form gegen die bisherigen Arbeiten vorteilhaft absticht.

Unter den Scholastikern hat Alexander von Hales die Zeremonien der hl. Messe zuerst ausführlich behandelt. Ihm ist die in der Folge von den meisten beibehaltene Dreiteilung eigentümlich. Er unterscheidet die Vorbereitung bis zum Offertorium, das Opfer bis zur Kommunion und die Danksagung bis zum Schluß. Der geistvolle Walafried Strabo, Abt von Reichenau, † 849, hatte in dem Streit über Wortsinn und Allegorie keine Partei ergriffen. Er darf also jedenfalls nicht den Allegorikern beigezählt werden. Vierhundert Jahre später erwuchs der Allegorie und ihren Tändeleien ein mächtiger Gegner in Albert dem Großen, einem Gelehrten allerersten Ranges. Er ist der einzige mittelalterliche Theologe, der nach den Zeiten des Florus bei Erklärung der Meßzeremonien mit allem Nachdruck auf den Wortsinn drang. Albert nimmt mit seiner Meßerklärung, wie auch sonst so oft, eine glänzende Sonderstellung ein. Das Buch De mysterio missae (ed. Borgnet Bd. 38) ist kostbar und verdient noch heut, daß es in handlicher Ausgabe abgedruckt werde. Die Ab-

sicht des Seligen in dieser aszetisch=theologischen Schrift geht dahin, ‚die erhabene Würde der hl. Handlung in jedem ihrer Teile und ihren höchsten Zweck, die Verherrlichung Gottes und die Vereinigung der Seelen mit Gott, darzulegen‘ (Franz 468). Das Werk ist der Fülle seines reichen Wissens und seines liebeglühenden Herzens entströmt. Die Beweisführung entnahm er mit staunenswerter Gewandtheit zumeist der hl. Schrift. Der Klerus hätte das Buch als eine Fundgrube für die eigene Belehrung und für die Unterweisung des Volkes begrüßen sollen. Doch ‚es war zu tief, zu ernst und stellte ganz andere Anforderungen an das Nachdenken der Leser, als die Bücher, welche alle Schwierigkeiten mit Hilfe der bequemen Allegorie zu lösen suchten‘ (473). Wohl haben viele Schriftsteller einzelne Gedanken des gewaltigen Geistes entlehnt. Seiner gesunden und fruchtbaren Methode blieben sie alle fern. Selbst Alberts Schüler, der hl. Thomas von Aquin, lenkte wieder in die Bahnen der Allegorie ein; ebenso der Franzose Duranti (Durantis oder Durandus), Bischof von Mende, welcher in seinem Rationale gegen Ende des 13. Jahrhunderts die gesamte Liturgie zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht hat. Das Rationale schildert den gleichzeitigen Meßritus bis ins Kleinste, hat mithin für die Geschichte der Liturgie am Schluß des 13. Jahrhunderts die gleiche Bedeutung, wie die angeführte Schrift Innocenz' III. für den Beginn desselben Jahrhunderts.

Durantis umfassendes Werk eignete sich als Grundlage für ein vertieftes Studium der Liturgie, nicht aber für den praktischen Gebrauch der durch die Seelsorge stark in Anspruch genommenen Priester. Diesen boten kürzere Anweisungen für die Feier der hl. Messe die Summula Raymundi, das noch ungedruckte Pastorale novellum Rudolfs von Liebegg und der Manipulus curatorum, aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Nach Duranti wurden die Meßerklärungen immer zahlreicher. Mit wenigen Ausnahmen stammten sie bis zum Aufblühen der deutschen Universitäten aus den Klöstern. Mit dem Besuch der heimischen Hochschulen trat auch der Weltklerus in den Wettbewerb ein. Franz würdigt im 9. Abschnitt die Meßerklärungen, welche deutsche Universitätslehrer des 14. und 15. Jahrhunderts verfaßt haben: Matthäus von Krakau, Heinrich von Hessen der Jüngere, Heinrich Hembuche von Hessen, genannt von Langenstein, der Bayer Heinrich von Perching, Nikolaus Stör aus Schweidnitz und andere. Eine durchdringende Untersuchung erfährt die bisher unbekannte Erklärung des Kanons von Magister Egeling aus Braun=

schweig, welcher durch vollständige Beherrschung des Materials und durch edle Darstellung unter den spätmittelalterlichen Auslegern der Meßliturgie den ersten Platz behauptet. In der Deutung der Zeremonien befolgt er die allgemeine Methode der nie versagenden Allegorie. In engem Anschluß an seinen Lehrer, den er gewissenhaft als Vorlage bezeichnet, gab auch der im Jahre 1484 an die junge Universität Tübingen berufene Gabriel Biel eine tüchtige **Expositio canonis** heraus. Den genannten schließen sich in den beiden nächsten Abschnitten Meßerklärungen aus dem Säkular- und Regularklerus an.

Die bisher besprochenen Werke sind lateinisch abgefaßt und lieferten der Geistlichkeit den Stoff für den Unterricht des Volkes. Von der Volksbelehrung selbst handeln die nächsten Abschnitte. Eine Grenze fand der Homilet bei Erklärung der hl. Messe während der altchristlichen Zeit in der Arkandisziplin, welche den Zweck hatte, das Heilige vor Verunehrung zu schützen und die Katechumenen in angemessener Weise allmählich in die Geheimnisse des Glaubens einzuführen. Eine Spur dieser Praxis hat sich noch heute in dem stillen Beten des Kanons erhalten, das nicht erst, wie Bona glaubte, für das 10., sondern schon für das 8. Jahrhundert bezeugt ist. Doch reicht die Sitte in weit frühere Zeit zurück. Sehr ansprechend vermutet Franz, daß sie mit dem Eingehen des Katechumenats, also um das Jahr 500, entstanden ist. Das stille Beten des Kanons soll, wie einst die Arkandisziplin, das Geheimnis der Verunglimpfung entziehen. Diese Auffassung erweist Franz als die richtige und steht damit auf dem Standpunkt des sel. Albert, welcher auch hier den Sachverhalt ungleich verständiger wiedergibt, als so viele andere Meßerklärer, welche gestützt auf sagenhafte Zeugnisse in der Stille des Kanons die Absicht erblicken, daß derselbe den Laien verheimlicht werden solle, eine Deutung, welche für Luther der Anlaß zu heftigen Ausfällen gegen das hl. Opfer geworden ist. Mancherorts besteht allerdings auch heute noch eine gewisse Scheu in Mitteilung des Kanons. Doch ist in Deutschland wenigstens der Bann grundsätzlich gebrochen. P. Pachtler hat in seinem ‚Buch der Kirche' den ganzen Kanon in deutscher Sprache abgedruckt.

Einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter bietet Prälat Franz in dem 13. Abschnitt: ‚Die Predigt über die Messe'. Die dogmatische Bedeutung des hl. Opfers ist dem Volke zu allen Zeiten erklärt worden. Liturgische Predigten lassen sich erst seit dem 12. Jahrhundert nachweisen. Die besten ge-

hören dem 13. Jahrhundert an, und die Palme gebührt dem Bruder Berthold von Regensburg, der leider nur wenige Nachfolger gefunden hat. Fast gleichzeitig mit der Predigt über die Messe treten die deutschen Meßauslegungen für den Privatgebrauch auf. Sie sind bisher zum großen Teil unbekannt gewesen. Diese Quellen erschlossen und zum erstenmal in zusammenhängender Behandlung erörtert zu haben, ist das Verdienst des Verfassers, der einen stattlichen Apparat von Meßauslegungen in deutscher Sprache aus Münchener, Stuttgarter, Bamberger, Melker und St. Florianer Hss. einer mühevollen, gründlichen Sichtung unterzogen hat. Auf den ersten Anblick könnte es wunder nehmen, daß trotz zahlreicher Hss. doch bis zum Jahre 1517 nur eine einzige deutsche Meßauslegung als selbständiges Buch erschienen ist. Die Erscheinung findet darin ihre Erklärung, daß für die Bedürfnisse des Klerus durch lateinische Werke und für die Laien durch die Andachtsbücher, welche auch über die hl. Messe Belehrung erteilten, genügend gesorgt war. Ein glücklicher Griff entschied gerade die Wahl jenes Buches für den Druck. Denn es enthält die beste deutsche Meßauslegung vor dem 16. Jahrhundert. Franz entnimmt dieser Schrift, die wohl sicher von einem Weltpriester der Diözese Augsburg stammt, das **Ordinarium missae**, unter Nr. III. im Anhang. Weitere Beilagen sind zwei zum erstenmale gedruckte lateinische Predigtentwürfe Bertholds von Regensburg und zwei gleichfalls neue Meßparodien, welche, obwohl nach Tendenz von einander sehr verschieden, im Stil der mittelalterlichen Teufelsbriefe gehalten sind.

Das hier in seinen Richtlinien skizzierte Werk steht auf der Höhe der kulturgeschichtlichen, im besondern der historisch-liturgischen Forschung und verrät überall die Hand des Meisters. Die Kritik des ungeheuren Stoffes ist tief und umsichtig, das Urteil besonnen und, wenn auch hie und da scharf, doch allseitig abgewogen und begründet. Wohltuend ist die strenge Sachlichkeit. Der Leser denkt nur an den Gegenstand, der nicht bloß wissenschaftlich, sondern auch interessant untersucht wird, und fühlt sich nicht abgelenkt auf die Person des Verfassers. Es ist eine Unart manchen Autors, daß er durch unerträglichen Subjektivismus, durch Klügeleien und Deuteleien, durch Vermutungen und sogar durch Empfindungen dem Leser auf Schritt und Tritt klar zu machen weiß, daß er es ist, der fühlt und forscht. Man erhält bei der Lektüre solcher Schriften mehr ein Stimmungsbild des Schreibers, als eine objektive Darlegung des Stoffes. Vorliegendes Buch zeigt sodann, wie man bei aller Rück-

haltlosigkeit des Urteils über wahre Schäden auf kirchlichem Boden gegen die Kirche selbst und ihre Lehre volle Pietät auch im Ausdruck bewahren kann. Es darf endlich für Priester und für diejenigen, die es werden wollen, als ein ernster Mahnruf gelten, der in die Worte ausklingt: **Sancta sancte.**

Emil Michael S. J.

Praelectiones Canonicae Arthuri Vermeersch e Soc. Jesu. doctoris iuris, Lovanii in Coll. Max. S. J. Professoris Theologiae moralis et iuris canonici de **Religiosis Institutis et Personis** tractatus canonico-moralis ad recentissimas leges exactus. Tomus prior: ad usum scholarum. Brugis Sumptibus Beyaert. 1902. XXV + 390 S. Tomus alter: Supplementa et monumenta. 1902. XXXVIII + 808 S.

Kein Teilgebiet des Kirchenrechtes hat im letzten halben Jahrhundert eine so umfassende Entwicklung und Neugestaltung erfahren wie das Ordensrecht. Die älteren Bearbeitungen dieses Rechtsgebietes bedürfen deshalb in dieser Hinsicht ganz bedeutender Modifizierungen. Selbst das vorzügliche Regularenrecht von Piat, noch viel mehr jenes von Bouix, muß angesichts der einschneidenden Dekrete aus jüngster Zeit als teilweise veraltert bezeichnet werden. Zieht man ferner den Umstand in Betracht, daß bis heute fast alle Autoren hauptsächlich nur die Pflichten und Rechte der Regularen mit feierlichen Gelübden behandelt, und nur nebenher das Verhältnis der Ordensleute mit einfachen Gelübden berührt haben, so mußte eine gründliche und einigermaßen eingehende Darstellung der Rechte und Pflichten beider Arten von Ordensleuten als wahres wissenschaftliches Bedürfnis bezeichnet werden, dem durch Vermeersch's jüngste Arbeit in hervorragendem Maße Genüge geschehen ist. Dieselbe reiht sich den früheren teils größeren teils kleineren literarischen Studien des Verfassers ebenbürtig an. Erinnert sei nur an sein Manuel social, seinen Kommentar zur Constitutio Officiorum ac munerum, sowie an seine mit Recht hochgeschätzten Quaestiones de iustitia, welche für das Studium der Moral und des Rechtes ein ausgezeichneter Behelf sind.

Der erste Band des zur Anzeige kommenden Werkes darf als Lehrbuch des gesamten heute geltenden Ordensrechtes angesehen werden, das in mehr als einer Hinsicht von Werken ähnlicher Art

sich vorteilhaft unterscheidet. Der Verfasser begnügte sich nicht damit, bloß den streng kirchenrechtlichen Standpunkt zu betonen, sondern er hebt bei wichtigen Fragen auch deren moralische Seite scharf hervor, weshalb er seinem Buch den Titel ‚**tractatus canonico-moralis**‘ geben konnte. Mit Freuden ist sodann zu begrüßen, daß der geschichtlichen Entwicklung des katholischen Ordensinstitutes gebührend Rechnung getragen ist, wobei viel mehr als bloß vereinzelte historische Notizen geboten werden. Auch die unterscheidenden Merkmale der einzelnen Orden von einander sind in treffender Weise beleuchtet. Daß die einschlägige Literatur sehr ausgiebig herangezogen wurde, zeigt schon ein flüchtiger Blick in das 10 Seiten umfassende bibliographische Verzeichnis. Die einzelnen Fragen werden klar und gründlich behandelt; speziell sei verwiesen auf die einleitende Erörterung über das Wesen des Ordensstandes, näherhin was Vollkommenheit, Stand der Vollkommenheit, Schule der Vollkommenheit in sich begreife. Die gründlichen Ausführungen über Natur und hohen Wert der Gelübde sind eine herrliche Apologie des katholischen Ordenswesens und eine stillschweigende Widerlegung schiefer moderner Ideen, wie sie insbesonders im sogenannten Amerikanismus zum Ausdrucke kommen. Sehr zeitgemäß sind die zutreffenden Bemerkungen über Natur und Kraft des Gelübdes des Gehorsams, über verschiedene Autorität der Obern, über Unterschied zwischen Ordensstand und dem Stande der Priester und Bischöfe.

Bei der großen Selbständigkeit des Urteils, welche dem Verfasser eigen ist, kann es nicht fehlen, daß er auch bisweilen auf Widerspruch stoßen wird; verwiesen sei beispielsweise auf seine Anschauung über schwersündhafte Verletzung des Armutsgelübdes (I, n. 265), oder auf seine Bemerkungen gegen Suarez in der Frage über Natur und Grund der päpstlichen Gewalt hinsichtlich der Ordensleute (I, n. 388). Da über manche für das Ordensrecht einschneidende Fragen selbst bei den hervorragendsten Theologen und kirchlichen Rechtslehrern Meinungsverschiedenheit herrscht, kann ein endgültiges, jede weitere Kontroverse ausschließendes Resultat wohl auch vom Verfasser nicht erwartet werden, obwohl er für seine Auffassung jederzeit wenigstens beachtenswerte Gründe erbringt.

Ist der erste Band hauptsächlich für die Schule berechnet, so erweist der zweite hauptsächlich den Ordensobern treffliche Dienste, wie auch allen jenen, welche tiefer in den Gegenstand einzudringen beabsichtigen.

Die ersten 174 Seiten enthalten sehr wertvolle Ergänzungen zum ersten Band. Unter diesen Supplementen beansprucht schon das erste über die Asketen, Jungfrauen und Mönche in den ersten Jahrhunderten des Christentums reges Interesse. Noch viel beachtenswerter ist das dritte: denn es behandelt in sehr eingehender Weise (S. 19—56) sozusagen alle wichtigen Fragen und Zweifel über Ordens- und Priesterberuf. Die meiste Beachtung verdient das 11. Supplement, das im Anschluß an die grundlegende Konstitution vom 8. Dezember 1900 ‚Conditae a Christo', sowie an die unter dem 28. Juni 1901 erflossenen ‚Normae secundum quas S. Congr. Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium' einen Kommentar über das neueste Recht der Ordenskongregationen mit einfachen Gelübden bildet. Damit sind alle übrigen auch neueren Arbeiten über die Ordenskongregationen überholt.

Den weitaus größten Teil des umfangreichen zweiten Bandes nehmen die rund 300 einschlägigen Dokumente ein, welche der Verfasser aus den verschiedenen Bullarien, Kollektaneen, periodischen Zeitschriften und anderen Werken entnommen hat. Sie sind keineswegs lose aneinander gereiht, sondern nach der dem ersten Bande entsprechenden sachlichen Ordnung verteilt, so daß sie teilweise eine Bekräftigung und Ergänzung der im früheren Bande enthaltenen Theorie darstellen.

Wer einigermaßen erfahren hat, welche Mühe es oft kostet, zumal ohne Hilfsmittel einer größeren Bibliothek, derartige Dokumente aufzufinden, der wird dem Verfasser gerade für diese kostbare Sammlung besonders dankbar sein, zumal derselbe durch sorgfältig gearbeitete Randnoten ein rasches Überschauen des Gesamtinhaltes der Dokumente ermöglicht hat. Vorzügliche Register und Inhaltsangaben leisten für die Praxis und für den Mann der Wissenschaft ausgezeichnete Dienste. So enthält außer dem sachlich und alphabetisch geordneten ausführlichen Index der erste Band zunächst ein Verzeichnis der verwerteten Dokumente in chronologischer Reihenfolge nach Jahr und Tag, mit Angabe der Anfangsworte des Dokumentes, des Papstes, welcher dasselbe erlassen, und des Fundortes; alsdann Literaturverzeichnis und Namenregister. Der zweite Band außer dem sachlich und alphabetisch geordneten Inhaltsverzeichnis (mit XXXII, resp. 37 Seiten) ein Verzeichnis der Namen (von 7 Seiten) und einen chronologisch angelegten Index der Dokumente (8 Seiten), dem die

einschlägigen **Capita corporis iuris, canones vel capita Concil. Tridentini, schemata Concil. Vaticani** und **variae formulae** vorausgehen. Bei jedem einzelnen Dokument ist Jahr und Tag seiner Rechtskraft, der Charakter desselben, der Verfasser u. dgl. angegeben. In den alphabetischen Index sind auch die einzelnen Dokumente nach ihren Anfangsbuchstaben aufgenommen.

In Rücksicht auf Darstellung des jetzt geltenden Ordensrechtes, und zwar sowohl für Regularen als Angehörige von Kongregationen, und hinsichtlich Reichtum der Quellenangaben und leichte Auffindbarkeit derselben durch mustergiltige Register nimmt Vermeersch's Arbeit den ersten Platz unter allen Werken ein, welche das Ordensrecht behandeln. Nach der Rücksicht der theoretischen Darstellung dieses Gegenstandes verdient vorliegendes Werk wenigstens unter die besten Arbeiten auf diesem Gebiet gezählt zu werden.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

An Old English Martyrology. Re-edited from manuscripts in the libraries of the British Museum and of Corpus Christi College. Cambridge. With introduction and notes by George Herzfeld, Ph. D. London published for the Early English Text Society, by Kegan Paul, Trench, Trübner et Co. MDCCCC. 8. XLIII u. 243 S.

Oswald Cockayne veröffentlichte in seinem Sammelwerk The Shrine (13 Teile 1864—1873) S. 29—35 u. 44—158 ein Martyrologium in alt-englischer Sprache, welchem er den Titel gab: König Alfreds Martyrerbuch. Eine neue, den heutigen Anforderungen entsprechende Ausgabe dieses Literaturerzeugnisses wird uns in der vorliegenden Veröffentlichung geboten.

Die Einleitung verbreitet sich, nach einem kurzen Überblick über Geschichte und Zweck der Martyrologien überhaupt (I pag. VII—XI) zunächst über die Handschriften, welche der Ausgabe zugrunde liegen (II pag. XI—XVIII). Es sind darin nicht mehr als vier bekannt, und von diesen enthalten zwei nur Fragmente, während die beiden andern unvollständig sind. Sie alle wurden zu der Ausgabe herangezogen. Die älteste Handschrift, nur zwei Blätter umfassend, stammt aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, die beiden unvollständigen reichen bis in die erste und zweite Hälfte des 10. Jahr-

hunderts zurück, ein Bruchstück, das besonders wichtig ist, weil allein in ihm der Anfang des Martyrerbuches enthalten ist, rührt etwa vom Ende des 11. Jahrhunderts her. Völlig lückenlos läßt sich das Martyrologium mit den vier Handschriften nicht herstellen. Abgesehen von kleineren Lücken fehlt bis auf einige Zeilen der ganze Monat Februar.

Abschnitt III der Einleitung (pag. XIX—XXXII) beschäftigt sich zunächst eingehend mit dem Dialekt, in welchem unser Martyrologium verfaßt ist; als solcher wird der im Königreich Mercia gesprochene nachgewiesen. Der Herausgeber möchte, auf sprachliche Gründe gestützt, Lincolnshire als Ort der Abfassung unseres bemerkenswerten Sprachdenkmals betrachten, womit stimmen würde, daß von den 21 englischen Heiligen, deren Namen aufgenommen wurden, drei aus dieser Gegend stammen. Von südenglischen Heiligen findet sich außer den selbstverständlichen St. Alban und Augustin von Canterbury nur die hl. Ethelburga erwähnt, alle andern Heiligennamen gehören nach Mercien oder Northumbrien. Auffallender Weise fehlt der Name des hl. Bonifatius, ‚den die Angloſachsen als den Ruhm ihres Stammes betrachteten. Er starb 755 und gleich in der Synode, welche das folgende Jahr gehalten wurde, schrieben sie seinen Namen in den Kalender und wählten ihn zu einem der Schutzheiligen ihrer Kirche' (Liegard). Zur Erklärung dieser Tatsache läßt sich anführen, daß in unserem Martyrerbuch das letzte erwähnte Datum der Tod Abts Hygebald † 740 ist. Wahrscheinlich wurde also die lateinische Vorlage unseres Heiligenverzeichnisses nach 740 und vor 756 zusammengestellt. Das Datum der englischen Übersetzung ist schwer zu bestimmen. Sie mit Cockayne auf König Alfred zurückzuführen, ist unmöglich. Mercia gehörte nie zu Alfreds Reich, die englische Übersetzung aber hat ihren Ursprung in Mercia. Die älteste Handschrift stammt aus der Zeit zwischen 850 u. 900, ist aber nicht Urschrift sondern Abschrift, und weist also in frühere Zeit zurück. Aus sprachlichen Gründen setzt der Herausgeber die Abfassung der englischen Übersetzung etwa auf 850.

Die Quellen, aus welchen der Verfasser des Martyrerbuches schöpfte (IV pag. XXII—XLIII), sind außer Hieronymus, Rufinus, dem Papstbuch, den Apokryphen und ähnlichen selbstverständlichen Schriften noch besonders Bedas Werke, von welchem die Kirchengeschichte 7 mal ausdrücklich genannt wird, Aldhelms Gedicht über die Jungfräulichkeit, Gregor der Gr., Arculph (Adamnan).

Das altenglische Martyrologium als sprachliches Denkmal zu würdigen, ist nicht Sache einer theologischen Zeitschrift. Außer der philologischen Bedeutung kommt demselben noch eine kulturgeschichtliche zu; es ist eine Urkunde zur Geschichte des kirchlichen Lebens im 9. Jahrhundert. Im öffentlichen kirchlichen Gebrauch scheint es uns ebenso wenig wie seine lateinische Vorlage gewesen zu sein, seine ganze Anlage läßt es, wenn wir uns nicht täuschen, eher als ein Hilfsmittel zur Privaterbauung erscheinen.

Die Einrichtung des Martyrerbuches ist folgende. Zum äußeren Rahmen des Kalenders gehören einige Bemerkungen zu Anfang und Schluß jeden Monats. So heißt es zum Beispiel zu Ende April und Anfang Mai: ‚Wenn der Monat, den wir Ostermonat nennen, vorüber ist, so dauert die Nacht 10 Stunden und der Tag 14 Stunden‘. ‚Der 5. Monat des Jahres hat 31 Tage. Dieser Monat heißt Majus auf Latein und in unserer Sprache thrymylche, weil vor Alters solcher Überfluß in England und auch in Deutschland, von wo die Engländer nach England kamen, war, daß sie während dieses Monats ihr Vieh dreimal täglich melkten‘. Für den 9. Mai ist Sommeranfang, für den 7. November Winteranfang angemerkt, der Sommer zählt 90, der Winter 92 Tage, an ersterem Datum gehen ‚die sieben Sterne‘ des Morgens, an letzterm des Abends auf. Am 24. Juni ist Solstitia, dann wirft, wie Arculfus sagt, eine Säule in Jerusalem, aufgerichtet an der Stelle, da die Berührung des hl. Kreuzes einen Todten erweckte, keinen Schatten, und das beweist, daß Jerusalem der umbilicus terrae ist. Das Kirchenjahr beginnt mit dem 25. Dezember.

Was die verzeichneten Feste angeht, so ist nicht für jeden Tag des Jahres ein solches angegeben. Im Januar und März z. B. bleiben je 12 Tage ohne besondere Feier und ohne alle Erwähnung. Wenn man von Festen, wie denen der 40 Martyrer, der 7 Söhne der hl. Felicitas &c. absieht, so findet man gewöhnlich an jedem Tage nur einen einzigen Heiligen oder eine zusammengehörende Heiligengruppe genannt, manchmal sind deren zwei, nie mehr als drei aufgeführt. Von den Martyrern und Bekennern aber, die erwähnt werden, wird ein ziemlich langer Auszug aus ihrer Legende gegeben, in der vorliegenden Ausgabe etwa eine halbe oder ganze Seite lang. Nur selten sind die Bemerkungen so kurz, wie z. B. jene am 18. und 19. August: ‚Am 18. Tag des Monats ist das Fest des Martyrers St. Agapetus zu Rom (so!), dessen Offizium gefunden werden kann

von demjenigen, der es sucht in dem neuern Sakramentarium, d. h. in dem neuen Meßbuch'. ‚Am 19. Tag des Monats ist das Fest des Martyrers St. Magnus, dessen Offizium man antrifft in dem alten Meßbuch'. Auch über die Festtage des Herrn werden längere Ausführungen geboten; weil der Festgegenstand ohnehin als bekannt vorausgesetzt werden konnte, so verweilen dieselben mit Vorliebe bei Mitteilungen aus den Legenden. So wird gleich zu Anfang unter dem 25. Dezember kurz die Geschichte der Geburt Christi nach dem Evangelium kurz berührt, dann hinzugefügt, sie habe im Jahre der Welt 5199 statt gehabt; in diesem Jahre habe man einmal 3 Sonnen, ein andermal 3 Monde gesehen, Weizenähren seien aus Bäumen hervorgesproßt, Blut sei aus dem gebrochenen Brot geflossen, Milch habe es vom Himmel geregnet rc.

Unter den Besonderheiten und Merkwürdigkeiten unseres Kalenders ist z. B. hervorzuheben, daß im März vom 18.—24. die Erinnerung an die Schöpfungswoche gefeiert wird. Zu dem Schöpfungswerk jedes einzelnen Tages gibt der Verfasser Erläuterungen, zu denen er seine naturgeschichtlichen Kenntnisse oder Vorstellungen verwertet. Am 25. März ist der Tag der Verkündigung und zugleich derjenige der Kreuzigung, auf den 26. fällt Christi Hinabsteigen in die Hölle, auf den 27. die Auferstehung. Dementsprechend ist am 5. Mai Himmelfahrt, am 15. Mai Pfingsten. Die Zahl der Unschuldigen Kinder ist 244000. Ähnliche Zahlen finden sich auch sonst, so z. B. im koptischen Synaxar 144000. Vielleicht darf man annehmen, daß zugleich mit den zu Bethlehem gemordeten überhaupt alle unschuldigen Seelen gefeiert werden sollten, und deren Zahl entsprechend Kap. 14 der Apokalypse auf 144.000 berechnet wurde. Epiphania ist, wie wir zum 6. Januar belehrt werden, eingesetzt zur Erinnerung an die 4 größten Wunder, die Christus an diesem Tag wirkte: die Ankunft ‚der drei Astronomen', die Taufe im Jordan, das Wunder auf der Hochzeit zu Kana, die Speisung der 5000. An Muttergottesfesten sind drei erwähnt, die Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt. Lichtmeß darf man wohl mit Sicherheit in dem verlorenen Text des Februar vermuten. Die Apostelfeste sind die im ganzen Westen der Kirche gewöhnlichen, eine Abweichung von den gebräuchlichen Tagen liegt darin, daß Jakobus Alphäi am 22. Juni, Jakobus der Zebedäide am 22. Juli seinen Festtag hat. Am 1. Mai wird nur Philippus allein gefeiert; am 18. Januar heißt es: ‚Auf denselben Tag weihte St. Peter zuerst eine Kirche in Rom'. Johannes

der Täufer ist durch vier Feste ausgezeichnet: Empfängnis (24. September), Geburt (24. Juni), Enthauptung (29. August), Auffindung des Hauptes (24. Februar). Unter den 15 Festen hl. Päpste tritt Gregor der Große ‚unser Vater‘, ‚der uns die Taufe brachte‘, besonders hervor. Ihm zu Ehren erhält auch seine Tante Ämiliana am 5. Januar eine Erwähnung.

Der Herausgeber rechnet für seine mühevolle Arbeit gewiß in erster Linie auf den Dank der Sprachgelehrten, er verdient indes auch solchen von denjenigen, die sich für das kirchliche Leben des Mittelalters interessieren. Zu manchen Urteilen in den Anmerkungen möchten wir nicht zustimmen, indes enthalten auch diese manche brauchbaren Nachweise.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

1. **Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil.** Grundlegende Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli. Von Dr. Valentin Weber, ö. o. Prof. der Theol. an der Kgl. Universität Würzburg. Ravensburg. H. Kitz. 1900. 8., XI und 406 S. — M. 5.

2. **Die Adressaten des Galaterbriefes.** Beweis der rein-südgalatischen Theorie. Von demselben. Ebd. 1900. 8., IV und 80 S. — M. 1.20.

3. **Der Galaterbrief aus sich selbst geschichtlich erklärt.** Von demselben. Ebd. 1901. Sonderabdruck von S. 145—289 der Schrift Nr. 2 mit Beigabe einer Einleitung (S. 1—12).

4. **Der h. Paulus vom Apostelübereinkommen** (Gal. 2, 1—10) **bis zum Apostelkonzil** (Apg. 15). Von demselben, in ‚Bibl. Studien‘, herausgegeben von Dr. O. Bardenhewer, Band IV, Heft 1 und 2, Freiburg 1901, S. 141—186.

Für einen, der den neutestamentlichen Studien ferner steht, könnte es vielleicht scheinen, es sei eine ziemlich geringfügige Frage, um die es sich in den obigen vier Schriften des Herrn Professors Valentin Weber von Würzburg handelt. Es ist nämlich die Frage, ob der Galaterbrief an die Bewohner des südlichen oder des nördlichen Teiles der Provinz Galatien gerichtet, und ob er vor dem Apostelkonzil oder einige Jahre später geschrieben sei. Doch wer sich

etwas näher mit der Geschichte des Urchristentums befaßt hat, wird dem Verf. vollständig Recht geben, wenn er seine Untersuchungen als grundlegende betrachtet und keine Mühe scheut, um die Lösung des wichtigen Problems in wirksamer Weise zu fördern.

Es handelt sich bei dem Galaterbrief um eine ganze Reihe von viel umstrittenen Fragen, von welchen die beiden hauptsächlichsten die genannten zwei Punkte betreffen. Die besondere Schwierigkeit der Sache liegt namentlich in dem Verhältnis der geschichtlichen Darstellungen, welche uns einerseits das Schreiben des Apostels und andererseits die Apostelgeschichte des hl. Lukas über die Ereignisse bieten. Nicht bloß ältere, sondern auch moderne Tendenzkritiker, wie z. B. Adolf Jülicher, halten eine Vereinbarkeit der beiden Texte in vielen Hauptpunkten für gänzlich ausgeschlossen und sehen die Erzählung des hl. Lukas in manchen Stücken als durch die Worte des Paulus ‚unbedingt ungeschichtlich erwiesen' an.

Bei der Lösung, die Prof. Weber für das Problem vorschlägt, gilt es nach seiner Überzeugung, ‚einen Grundirrtum der heutigen paulinischen Exegese bloßzustellen und zu überwinden'. Denn die Ausleger der Gegenwart halten, trotz der sonstigen weit auseinandergehenden theologischen und exegetischen Richtungen und Ansichten, doch fast ausnahmslos an dem Satze fest, daß der Galaterbrief nach dem Apostelkonzil geschrieben und nur unter dieser geschichtlichen Voraussetzung zu erklären sei. W. ist dagegen in seinen langjährigen Arbeiten und Untersuchungen zum entgegengesetzten Resultate gelangt. Er hat sich überzeugt, daß der Galaterbrief von Paulus ‚an die auf der ersten Missionsreise gegründeten südgalatischen Christengemeinden aus dem syrischen Antiochien um die Zeit von Apg. 14, 28 f. geschrieben ist, nachdem Paulus die Gemeinden bei der Heimkehr von der ersten Missionsreise Apg. 14, 21 zum zweitenmal besucht und seitdem längere Zeit (Apg. 14, 28) wiederum in Syrien-Cilicien verweilt hatte, kurze Zeit vor dem Apostelkonvent (Apg. 15)'. Demnach würde dem Galaterbriefe der Zeitfolge nach die erste Stelle unter den paulinischen Sendschreiben einzuräumen sein.

Um den entgegenstehenden ‚Grundirrtum' zu überwinden, sucht W. durch eine Kette von unabhängigen Beweisführungen seine These unerschütterlich festzustellen. Er legt deshalb in der Hauptschrift (Nr. 1) einen siebenfachen Beweisgang für die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil vor, indem er der Reihe nach das Zeugnis der Apostelgeschichte, der paulinischen Hauptbriefe, des Galaterbriefes

selbst und der Chronologie des Lebens Pauli zugunsten seiner These auseinandersetzt und dem Zeugnis des Galaterbriefes selbst einen vierfachen Beweis entnimmt: aus seinem Geschichtsinhalt, seiner Adresse, seinen Aussagen über den zweiten Besuch des Paulus bei den Galatern und seiner Bestätigung der Kollektenreise (Apg. 12, 25).

Weil die vierte Untersuchung über den Wohnsitz der Galater und die Adresse des Briefes allzu umfangreich wurde, entschloß sich der Verf., diesen Punkt in seinem Hauptwerke nur kurz und summarisch zu behandeln, dafür aber seine eingehende und gründliche Erörterung der Frage in einer eigenen Schrift vorzulegen. Er veröffentlichte dieselbe unter dem Titel ‚Die Adressaten des Galaterbriefes' als ‚Beweis der rein-südgalatischen Theorie' (Nr. 2).

Dem mehrfach geäußerten Wunsche, auch einen eigentlichen Kommentar zum Galaterbriefe zu publizieren, entsprach der Verf. zum Teil durch die gesonderte Herausgabe desjenigen Abschnittes seines Hauptwerkes, welcher den Brief aus sich selbst unter den genannten vier Gesichtspunkten erklärte (S. 145—289). Der Erklärung schickte er in dieser Schrift (Nr. 3) eine kurze aber gediegene ‚Einleitung zum Galaterbrief' voraus.

Einen besonderen Punkt seiner Untersuchungen behandelte W. endlich ausführlicher in einem Vortrage auf dem fünften internationalen Kongresse katholischer Gelehrter in München (24.—28. September 1900), welcher dann in der von Prof. Bardenhewer herausgegebenen Sammlung von biblischen Vorträgen des Kongresses unter Nr. XI veröffentlicht wurde. Schon der Titel dieser Abhandlung (Nr. 4): ‚Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen (Gal. 2, 1—10) bis zum Apostelkonzil (Apg. 15)' läßt die Hauptunterscheidung deutlich hervortreten, auf die es bei der Zeitbestimmung Webers vor allem ankommt: Der Bericht im zweiten Kapitel des paulinischen Sendschreibens entspricht nicht der Erzählung der Apostelgeschichte über das feierliche öffentliche Apostelkonzil (Kap. 15), sondern bezieht sich auf ein dem Konzil vorausgehendes privates Übereinkommen des Paulus mit einigen Aposteln zu Jerusalem.

Eine teilweise Ergänzung von verschiedenen Punkten seiner Beweisführung bot W. in zahlreichen Abhandlungen, die er in den Jahren 1898—1900 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte (Theologisch-praktische Monatsschrift 1898 und 1899; Zeitschrift für kath. Theol. 1898, 305—330; Katholik 1898, 1899 u. 1900). Auf einige von E. Schürer erhobene Schwierigkeiten erwiderte W.

in einem neuen Aufsatz im Katholik (LXXXI. 1901, I, 336—346), während er in der Theol.-prakt. Monatsschrift nochmals ‚das Datum des Galaterbriefes' behandelte (XI. 1900/1901, 147—53).

Hat nun der unermüdliche Verf. in dieser stattlichen Reihe von Schriften jenen ‚Grundirrtum der heutigen paulinischen Exegese' wirklich überwunden? An zustimmenden Urteilen hat es ihm nicht gefehlt. J. Rohr im Allgemeinen Litteraturblatt (X. 1901, 226 f.), J. Belser in der Theologischen Quartalschrift (LXXXIII, 1901, 281—285) u. a. erklärten sich mit der These W.s einverstanden: Belser war unabhängig von W. auf anderem Wege zum gleichen Ergebnis gelangt, und ebenso hatten sich in England Bartlet im Expositor (Ser. V, Vol. X. 1899, II, S. 263—280) und später in seinem Werke ‚The apostolic Age', sowie auch C. Briggs für die gleiche Ansicht ausgesprochen. Andererseits machte sich freilich auch entschiedener Widerspruch gegen die neue Meinung geltend, so von J. Knabenbauer in den ‚Stimmen aus Maria-Laach' (LX. 1901, II, 303—308), P. Dausch in der ‚Literarischen Rundschau' (XXVII. 1901, 195—199; XXVIII. 1902, 80 f.), C. Rösch in der ‚Theologischen Revue' (I. 1902, 147 f.) u. a. Auch von solchen Gelehrten, welche sich mit der südgalatischen Theorie einverstanden erklärten, lehnten doch manche die Frühdatierung des Briefes vor das Apostelkonzil ab, wie z. B. P. Ladeuze in der ‚Revue d'Histoire ecclésiastique' 1901, 590 f.).

Wir wollen nicht ein definitives Urteil in dieser schwierigen Frage abgeben. Soweit uns die Beschäftigung mit dem interessanten Problem bis jetzt ein vorläufiges Urteil ermöglichte, neigen wir freilich auch der Überzeugung zu, daß die Frage der Abfassung des Galaterbriefes weder hinsichtlich des frühen Datums, noch auch der südgalatischen Adressaten mit durchschlagenden Gründen im Sinne Prof. Webers entschieden sei. Wir müssen darauf verzichten, unsere Bedenken und Gegengründe im einzelnen hier zu erörtern; das kurze orientierende Referat möge für heute genügen.

Jedenfalls verdienen aber die verschiedenen Arbeiten W.s wegen ihrer Gründlichkeit und Sorgfalt und der streng wissenschaftlichen Methode die höchste Anerkennung, die ihnen von allen Seiten ohne Rücksicht auf die sonstige Stellungnahme in der angeregten Frage zuteil geworden ist, und nicht zuletzt selbst von nichtkatholischen Gelehrten. Mit Recht bemerkt Belser, daß ‚W. durch seine Arbeiten der Paulusforschung wirklich einen großen, dauernden Dienst geleistet

hat. Jeder wird aus dem Studium seiner Schriften mannigfache Anregung und großen Gewinn ziehen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Kusejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab. Topographischer Reisebericht von Dr. Alois Musil in Olmütz. I. Theil. (Mit 2 Plänen und 20 Abbildungen.) Wien 1902, in Commission bei Carl Gerold's Sohn (Aus: Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Classe, Band CXLIV, Nr. VII). 8., 51 S.

Die Kunde von den Aufsehen erregenden Entdeckungen des Olmützer Theologieprofessors Dr. Alois Musil hat längst die Runde durch die Tagespresse gemacht. In der vorliegenden Veröffentlichung bietet uns M. den ersten Teil seines topographischen Reiseberichtes, der uns einen lebendigen Einblick in die Mühen und Gefahren, aber auch in die Funde und Erfolge der ersten Entdeckungsfahrten der Jahre 1898 und 1900 gewährt.

Daß es im Orient und auf dem Schauplatz der biblischen Geschichte noch recht viel zu finden und zu entdecken gibt, wird niemand Wunder nehmen, der sich etwas mit den Verhältnissen des Ostens vertraut gemacht hat. Sollte jemals die Zeit kommen, daß man das unterirdische Jerusalem ungehindert um Aufschluß über seine verborgenen Schätze und Geheimnisse befragen könnte, so würden selbst hier inmitten der dichtbevölkerten und vielbesuchten Hauptstadt manche merkwürdige und weittragende Entdeckungen zu machen sein. Prof. Musil hat sich ein weniger besuchtes und bekanntes Gebiet zum Felde seiner Forschungen gewählt, nämlich die Wüste östlich von Moab und südlich von den bewohnten Gegenden Palästinas bis nach Ägypten und zum roten Meere hin. Wenn auch mit unvergleichlich größeren Anstrengungen und Gefahren verbunden, boten doch die Streifzüge durch diese Gebiete eine sichere Aussicht auf neue und wichtige Funde die namentlich für die älteste Geschichte des auserwählten Volkes von großer Bedeutung sein würden.

Der Erfolg hat denn auch diese Erwartungen vollauf bestätigt und weit übertroffen. Die Entdeckungen in dem Gebiete östlich von Moab, mit welchen sich der vorliegende erste Teil des Reiseberichtes befaßt, haben allerdings zunächst mehr für die spätere Geschichte des

Landes und speziell für die Kenntnis einer bisher fast unbekannten Blüteperiode der Kultur in jenen Gegenden große und in Wirklichkeit epochemachende Bedeutung. Wo die bisherigen geographischen Karten zumeist nur eine unbekannte Wüstengegend, vielleicht noch mit den Namen einiger Wadis und etlicher Beduinenstämme verzeichneten, fand der mutige Forscher eine Reihe von hochinteressanten Schlössern und Burgen, zum Teil mit wohl erhaltenen Überresten einer ganz eigenartigen Kunstepoche, von deren Existenz man bisher überhaupt kaum eine Kunde besaß. Die Schlösser, unter welchen **Kusejr ʿAmra** das bedeutendste ist, liegen stets in den Zentren der beduinischen Weideplätze; in ihrer Architektur und Ornamentik, den figurenreichen Wandmalereien und zierlichen Skulpturen, macht sich der persisch-byzantinische Einfluß unverkennbar bemerklich. Sie können aber weder römischen noch persischen Ursprunges sein, sondern werden nach der Vermutung M.s wahrscheinlich auf die mächtigen Fürsten der **Benî Rassan** zurückgehen, die mit Byzanz und Persien in Verbindung standen und hier in der reinen Wüstenluft im Mittelpunkt der Weidegebiete ihre Burgen erbauten; dieselben mögen etwa aus dem achten christlichen Jahrhundert stammen.

Wenngleich aber diese Funde mehr über die spätere Geschichte und Kultur jener Gegenden Licht verbreiten, haben doch auch schon in diesem ersten Teile die sorgfältigen Beobachtungen des Forschers über Land und Leute großes Interesse für die Erklärung mancher Stellen der hl. Schrift. In noch viel höherem Maße gilt dies von den zu erwartenden Fortsetzungen des Reiseberichtes, die sich speziell mit den ganz biblischen Ländern Moab, Edom und Arabia Peträa befassen werden. Musil hat diese Gebiete in den beiden letzten Jahren von neuem durchzogen und mit dem glücklichsten Erfolg unter besonderer Rücksicht auf die Bibel durchforscht.

Sicherlich ist es eine recht erfreuliche Tatsache, daß auch von katholischer Seite, und zwar von solchen Männern, welche durch die Verbindung der fachmännischen orientalistischen Ausbildung mit den exegetischen und theologischen Kenntnissen für diese Aufgabe allseitig vorbereitet sind, derartige Forschungen mit so großer Energie und so großem Geschick unternommen werden. Sie sind für die Förderung der biblischen Wissenschaften von der weittragendsten Bedeutung. Besonderer Dank gebührt deshalb dem hochwürdigsten Herrn Fürsterzbischof von Olmütz, durch dessen hochherzige Munifizenz es dem glücklichen Forscher ermöglicht wurde, während eines zweijährigen Auf-

enthaltes in Jerusalem und Beirut die Grundlagen für die späteren Arbeiten zu legen. Im Interesse der guten Sache ist es zu hoffen, daß es Prof. Musil möglich sein werde, seine Arbeiten und Forschungen fortzusetzen und die Ergebnisse derselben der Wissenschaft nutzbar zu machen.

Innsbruck. Leop. Fonck S. J.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage **zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen S. J. Bd. 2. Abteil. 1. Kosmologie und Psychologie. Freiburg, Herder 1901.** XV + 526 S.

Das Werk wurde bereits nach dem Erscheinen des 1. Bandes in dieser Zeitschrift (Bd. 25 S. 173) empfohlen. Der 2. Band reiht sich dem ersten würdig an. Vollständigkeit und Gediegenheit des Inhaltes, übersichtliche und gefällige Darstellung sind die Hauptvorzüge des Werkes. Auf einzelnes sei noch hingewiesen.

Der Verf. tritt für den ontologischen Charakter der spezifischen Sinnesqualitäten ein (S. 58—64); er schließt sich damit der Auffassung des Prof. O. Willmann an, welcher in dem Abschnitt über den Aristotelismus der Renaissance schreibt: ‚Die Subjektivierung der Empfindungsinhalte war eine große und verhängnisvolle Übereilung der Physiker, welche in dem Stolze, den mechanischen Vermittelungen der Empfindung auf die Spur gekommen zu sein, den dadurch vermittelten Tatbestand, der in der Empfindung ergriffen wird, übersahen und damit diese zu einem Zustand des Subjektes herabdrückten . . . Unsere Empfindung ist ein abbildendes Teilnehmen an einem Tatbestande, den die Bewegungen der Massenteilchen nicht ausmachen, sondern nur vorbereiten'[1]). Es kann nicht verlangt werden, daß in einem Lehrbuche, welches zunächst für die Einführung in die Philosophie bestimmt ist, die Frage erschöpfend und mit Berücksichtigung aller Schwierigkeiten behandelt werde; der billigen Forderung jedoch die erkenntnistheoretischen Gründe für den ontologischen Charakter der Sinnesqualitäten bündig darzulegen, ist der Verf. gerecht geworden[2]).

[1]) O. Willmann, Geschichte des Idealismus, III, 135.

[2]) Wie wenig die von Lehmen verteidigte Ansicht der Hypothese widerspricht, daß die Gesichtswahrnehmung unter anderem auch durch periodische

Ein beträchtlicher Raum ist dem wichtigen Abschnitte über das Wirken der Körper gewidmet (S. 64—103). Gewiß ist der Verfasser im Recht, wenn er von der Tätigkeit im allgemeinen handelnd sagt, die Realität der Tätigkeit sei im Leidenden, nicht im Tätigen; der Meinung aber, die Tätigkeit sei ihrer Realität nach nichts anderes als die Wirkung, steht entgegen, daß die Wirkung nach dem Aufhören der Tätigkeit oft noch fortdauert. Ausführlich wird die Zweckstrebigkeit der Körper behandelt und zutreffend in dem Lehrsatz gekennzeichnet: ‚Die Zweckstrebigkeit der Körper ist Naturstrebigkeit, d. h. nächstes Prinzip ihrer Zweckstrebigkeit ist die eigene Natur der Körper'.

Die Untersuchung über den Wesensbestand der Naturkörper (S. 121—157) beschränkt sich auf die chemischen Elemente und die Lebewesen. Auf die Frage, ob die anorganischen Verbindungen Aggregate seien oder neue Substanzen, läßt sich der Verf. nicht ein. Ein sinnreiches Dilemma (S. 140) zeigt, daß die Annahme der inneren Unveränderlichkeit der quantitativen Körperelemente entweder in den Dynamismus oder in den rein mechanischen Atomismus umschlagen müsse. Später (S. 252 f.) wird an der dem sel. Albert zugeschriebenen und von einigen neueren Gelehrten befürworteten Ansicht, daß die Wesensformen der Organogenen ihrem Sein nach in dem Lebewesen unter der Herrschaft des Lebensprinzips fortbestehen, eine gerechte, doch maßvolle Kritik geübt durch die Begründung des Satzes: ‚Es läßt sich indessen mit Recht bezweifeln, ob durch diese Abweichung von der gemeinsamen Lehre die Schwierigkeiten, welche man vermeiden wollte, wirklich vermieden werden; außerdem leidet die Meinung an anderen inneren Schwierigkeiten'.

Die Psychologie zerfällt in die Pflanzenpsychologie, Tierpsychologie und Psychologie des Menschen. Das Hauptthema des ersten Teiles ist die Wirklichkeit der Pflanzenseele. Der zweite Teil beginnt mit einem Abschnitt über die Sinnestätigkeit der Tiere. In diesem wird die Bedeutung des Wortes ‚Instinkt' genau fixiert und

---

Bewegungszustände des Mediums ermöglicht und eingeleitet werde, habe ich in dieser Zeitschrift (Bd. 25, S. 678—703) ausführlich dargetan. Was ein Lehrer der Physik in einer für weitere Kreise bestimmten Zeitschrift gegen meine Abhandlung sowie gegen die Beweisführung Lehmens eingewendet hat, bekundet zwar reges Interesse für die Sache, ist aber weder neu noch unwiderlegt.

sein Verhältnis zum Begriff ‚Schätzungsvermögen‘ festgestellt. ‚Nach allgemeinem Sprachgebrauch versteht man . . unter Instinkt . . sinnliche Triebe und zwar solche, die eine spezifisch eigenartige, dem Tätigen selbst unbewußte Zweckmäßigkeit aufweisen . . .‘. ‚Als Trieb ist er offenbar eine Eigenschaft des Begehrungsvermögens; letzteres steht deshalb als Prinzip den Instinkthandlungen näher als das Erkenntnisvermögen. Aber das Begehrungsvermögen als Prinzip der Instinkthandlungen wird durch das sinnliche Erkenntnisvermögen geleitet‘. ‚Bei jenen Instinkthandlungen, die mit Schwierigkeiten verbunden sind‘, ist es ‚das sinnliche Schätzungsvermögen, von welchem das sinnliche Begehrungsvermögen . . . geleitet wird‘ (S. 208 ff.). Nach der Erklärung der Tatsachen, welche für die ‚Tierintelligenz‘ ausgebeutet worden sind und einem Abschnitt über die Natur des animalischen Lebensprinzips wird die Tierpsychologie mit der Prüfung der Deszendenztheorien abgeschlossen. Die nach allgemeinen Gesichtspunkten geordnete Behandlung der Deszendenztheorien eignet sich vortrefflich als Grundlage zu eingehenderen Studien auf diesem Gebiete. Bei aller Entschiedenheit, mit welcher der Verfasser jede eigentliche Deszendenztheorie abweist, ist er doch in der Formulierung der Stabilitätstheorie umsichtig genug, eine gemäßigte Stabilitätstheorie, wonach jetzt bestehende höhere Formen aus scheinbar niederen Daseinsformen hervorgegangen wären, nicht auszuschließen.

Der Abschnitt über die menschliche Vernunfterkenntnis befaßt sich hauptsächlich mit den beiden Fragen nach dem eigentümlichen Objekt der menschlichen Erkenntnis und der Herkunft der ersten Begriffe. Mit Bezug auf die erste Frage definiert der Verf. den eigentlichen Begriff (conceptus proprius) eines Dinges sehr glücklich als einen solchen, der gebildet wird nach dem, was das Ding selbst von sich offenbart, nicht aber nach dem, was ein anderes Ding offenbart (S. 342). Es möge überhaupt bemerkt werden, daß es kein geringes Verdienst des Verf. ist, Definitionen, Lehrsätze und Beweise präzis und gefällig formuliert zu haben. Leicht geht man daran achtlos wie an Selbstverständlichem vorüber; weniger leicht ist es den uns durch das lateinische Idiom überlieferten Schatz ohne Beeinträchtigung des Gehaltes umzuprägen. Aus dem Umfang des eigentümlichen Objektes der menschlichen Erkenntnis will der Verf. die materielle Substanz ausgeschlossen wissen. Referent möchte der Ansicht den Vorzug geben, daß die Substanz des Körpers unter dem generischen Prädikat ‚Subjekt der sinnenfälligen Eigenschaften‘ auch zum

eigentümlichen Objekt gehöre; denn der Gegenstand der ersten Begriffe scheint nicht die abstrakte Wesenheit der Akzidenzien (Ausdehnung), sondern das Konkretum aus Akzidenz und Subjekt (Ausgedehntes) zu sein. — Hinsichtlich des Einflusses des Phantasiebildes zur Erzeugung der intelligiblen Erkenntnisform referiert der Verf. sowohl die Gründe für die thomistische wie für die suarezische Ansicht.

Die Prüfung der Einwendungen gegen die Willensfreiheit berücksichtigt auch das Energiegesetz (S. 444 f.). Die vom Verf. gegebene Lösung halten wir für die einzig richtige.

Das Werk sei wiederum bestens empfohlen. Die bereits erschienene 2. Abteilung enthält die Theodicee. Möge es dem Verf. gegönnt sein, das Werk durch ein Lehrbuch der Moralphilosophie und einen kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie vervollständigen zu können.

Innsbruck. L. Lercher S. J.

Analekten.

Bibel oder Bibliothek? In meiner ‚Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter', Bd. 1 S. 331, habe ich von Papst Hilarus (461—468) gesagt: ‚Hilarus erbaute ebenda (bei der Laurentiusbasilika außerhalb der Mauern Roms) eine Wohnung (praetorium), entweder für die Pilger oder als eine Art päpstlicher Villa, und stattete sie mit zwei Bibliotheken aus; jedoch hat man, wenn zwei dortselbst befindliche Bibliotheken im Papstbuche genannt werden, vielleicht an die im Altertum übliche Teilung von lateinischen und griechischen Bibliotheken zu denken. Liber pont. ed. Duchesne I p. 244. *Hilarus* n. 44. Vgl. Duchesne note 10, und jetzt auch Mommsens Ausgabe des Liber pont. (in den Monum. Germ. Hist.) 1898, S. 110'.

Gegen diese Mitteilung wurde im Zentralblatt für Bibliothekswissenschaft 16 (1899) 525 Bedenken erhoben und mit Berufung auf ein früheres daselbst erschienenes Referat über eine Abhandlung von Samuel Berger (Bulletin critique 1892 p. 147 s.) bemerkt, von der Gründung einer Doppelbibliothek zu St. Laurentius lasse sich nicht reden, da bibliotheca hier gemäß dem damaligen kirchlichen Sprachgebrauch ‚Heilige Schrift' bedeute; Papst Hilarus werde also zwei Exemplare der Bibel obiger Basilika geschenkt haben.

Allein der betreffende Text des Liber pontificalis kann doch wohl nicht anders als in meinem Sinne, nämlich von wirklichen Bibliotheken verstanden werden, sei es, daß dem Papste auch die Errichtung eines Bibliothekbaues beigelegt wird oder nicht.

Zunächst schließt der Ausdruck fecit, der im nämlichen Kontext, zugleich vom Baue eines Klosters, einer Wohnung, zweier Bäder und

dann sofort von der ‚Bibliothek‘ angewendet wird, nach meinem Gefühl den Sinn mit völliger Klarheit aus, als seien nur zwei Bibeln geschenkt worden[1]. Im Papstbuche heißt auch sonst die Bibel niemals bibliotheca, und anderswo, wo sie so genannt wird, hat das Wort bibliotheca in der älteren Zeit den Zusatz sacra oder coelestis oder einen ähnlichen, der diese Bedeutung kenntlich macht, bei sich. Man sehe z. B. von den bei Du Cange s. v. bibliotheca und bei Wattenbach, Schriftwesen des Mittelalters 3. Aufl. S. 152 f. zitierten Stellen diejenigen von Hieron. Ep. 5; Migne P. L. 23, 337: multis sacrae bibliothecae codicibus abundamus, und De viris illustr. c. 75; Migne 683; ebenso Isidor. Etymol. l. 6 c. 3 n. 2; Migne P. L. 82, 235: bibliotheca veteris testamenti. Zwei Beispiele finde ich auch im Index der Epistolae merowingici et karolini aevi t. I (Mon. Germ. Hist.), wo bibliotheca den Zusatz coelestis hat. Erst im Mittelalter wird der Ausdruck bibliotheca für Bibel ohne Zusatz allgemeiner.

Die angebliche Gefahr seitens der Barbaren, in der sich damals das Weichbild Roms befand, konnte den Papst Hilarus ebenso wenig abhalten, eine Bibliothek bei St. Laurentius zu stiften, wie die vielen vom Papstbuch erwähnten Kostbarkeiten daselbst niederzulegen. Berger bringt in der erwähnten Abhandlung des Bulletin critique sonst nicht den geringsten Beweis für seine Auslegung bei. Vor ihm hatte übrigens schon Bluhme in seinem Iter italicum Bd. 1 S. 8 obige Deutung mit einem ‚vielleicht‘ vorgebracht. Bei Berger wird ein sans doute mit allzu großer Leichtigkeit an die Stelle gesetzt. Aber auch das ‚vielleicht‘ war schon zu viel.

Es liegt auf der Hand, daß die Bezeichnung der Bibel als bibliotheca daher kommt, daß die heiligen Bücher nicht bloß an sich umfangreich an Zahl waren, sondern auch häufig in vielen Exemplaren in den einzelnen Kirchen und christlichen Bibliotheken aufbewahrt wurden, wie denn Kaiser Konstantin z. B. für die Kirche von Konstantinopel auf eigene Kosten allein fünfzig Exemplare derselben herstellen ließ (Eusebius, Vita Const. l. 4 c. 36. 37; Migne P. G. 20, 1184 s.). Dazu tritt, daß die Bibel für die Christen das Buch der Bücher war und manchen die Schätze der Bibliotheken völlig ersetzte.

[1]) Die zitierte Stelle lautet: Hic fecit monasterium ad sanctum Laurentium et balneum et alium sub aere et praetorium. Fecit autem et bibliothecas II in eodem loco. Item monasterium intra urbe Roma ad Luna.

Der Umstand, daß bereits im fünften Jahrhundert von Papst Hilarus bei der Laurentiusbasilika jene Doppelbibliothek errichtet wurde, darf übrigens unser Interesse umsomehr in Anspruch nehmen, als wir über das alte päpstliche Bibliothekwesen nur äußerst dürftige Nachrichten erhalten haben.

War das praetorium des Papstes Hilarus bei S. Lorenzo, wie auch Duchesne anzunehmen geneigt ist (Liber pont. t. 1 p. 247 not. 10), eine päpstliche Villa, so denkt man von selbst bei obiger Bibliothek an eine Ergänzung oder ein Abhängigkeitsverhältnis zu der Bibliothek der päpstlichen Kirchenregierung, die ja auch laut unseren Nachrichten, vereinigt mit dem päpstlichen Archive, bei einem Heiligtume des Martyrers Laurentius stand, sei sie nun damals noch zu St. Laurentius in Damaso gewesen, wie in der Zeit des Damasus und vermutlich schon früher, oder schon beim Lateran, in der Nähe des Laurentiusoratoriums der dortigen Papstresidenz (episcopium, patriarchium). Die berühmte Statue des Kirchenschriftstellers Hippolyt wurde in der Nähe der Laurentiusgrabkirche entdeckt (Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertbümer Bd. 1 S. 660). Mit Bildnissen berühmter Autoren pflegte man in heidnischer und altchristlicher Zeit die Bibliotheken zu schmücken. Sollte diese Statue einst zu der Bibliothek des Hilarus bei der Grabbasilika des Martyrers gehört haben?

München. H. Grisar S. J.

Zum ältesten Kultus des Martyrers Laurentius. Einige neue Bemerkungen über die Beziehung des Laurentiuskultus zu dem altkirchlichen Bücherwesen Roms mögen hier im Anschluß an die vorige Notiz am Platze sein.

An der Stelle der ewigen Stadt, wo Damasus laut seiner in letzter Zeit oft zitierten Inschrift: Hinc pater exceptor etc. (De Rossi, Inscr. christ. urbis Romae t. 2 p. 135. 151) das Kirchenarchiv (archiba) nebst der zugehörigen Bibliothek besaß, das er an der Außenseite mit neuen Säulen ausstattete, erhob sich auch seine neue Kirche (nova tecta) des römischen Diakons und Martyrers Laurentius, von ihm, wie ich glaube, am Platze eines älteren Heiligtums desselben eingerichtet. Erinnert man sich nun der lokalen Zusammengehörigkeit sowohl der Doppelbibliothek des Papstes Hilarus bei seiner Villa als der päpstlichen Bibliothek beim Lateran mit den Kultusstätten des hl. Laurentius an den betreffenden Orten, so wird man eine engere

Beziehung des Andenkens dieses Heiligen zu den kirchlichen Bibliotheken für nicht ausgeschlossen halten.

Dazu kommt nun jetzt noch ein Mosaikbildnis im Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna, dessen Erklärung bisher vielen Schwierigkeiten unterworfen war, das aber, als Zeuge dieses Protektorates des römischen Martyrers über die Bibliotheken betrachtet, viel leichter zu verstehen ist.

Gemeint ist die Szene in der nördlichen Lunette des berühmten von Galla Placidia erbauten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts mit hervorragendem Mosaikschmuck im Innern ausgestatteten Baues, der noch besteht. Julius Kurth sagt in seinem kürzlich erschienenen Werke über ‚Die Mosaiken von Ravenna‘ (1902), diese Darstellung gehöre ‚zu den rätselhaftesten der ganzen christlichen Kunst‘ (S. 63). Wir sind anderer Meinung, weil wir einen andern Weg zu ihrer Auslegung einschlagen, als es der Verfasser in seinem verdienstvollen Werke tut.

Das Bild setzt sich aus wenig Elementen zusammen. Rechts vom Beschauer wird die Hälfte der Lunette beherrscht von der kräftig und entschieden gegen die Mitte vorschreitenden Gestalt eines Heiligen in Tunika und Pallium, der das Stabkreuz mit der Rechten über der Schulter hält und in der Linken ein sehr großes geöffnetes Buch feierlich einherträgt. Gegenüber ist die andere Hälfte der Lunette ganz ausgefüllt von einem großen geöffneten Bücherschranke; in demselben liegen auf zwei Fächern je zwei und zwei, die vier Evangelien, durch die Namen ihrer Verfasser kenntlich gemacht. In der Mitte erscheint unter einer ursprünglich schon in der Mauer angebrachten Lichtöffnung ein länglicher Rost zwischen brennenden Holzscheiten.

Schon der Ort des Oratoriums, wo diese ganze Darstellung angebracht ist, weist ihr eine hohe Bedeutung, die wichtigste im Oratorium nach dem am Gewölbe prangenden Mosaikkreuze zu. Sie ist auf der Rückwand über dem Platze des Altars, wo nach allgemeinem Gesetze das Bild des Heiligen, dem der Kultusraum gewidmet ist, zu stehen pflegt. Die kreuztragende Person vor dem Feuer war also der hier anfänglich vor allem verehrte, durch die Dedikation ausgezeichnete Heilige.

Offenbar ist es der Martyrer Laurentius, dessen Kultus schon damals im Okzident wie im Orient verbreitet war und insbesondere auch zu Ravenna anderweitig nachweislich ist. Wegen des Rostes haben bereits De Rossi, Garrucci, Barbier de Montault, J. P. Richter und andere das Bild unbedenklich auf St. Laurentius bezogen. Die Deu-

tung der Person ist nicht ‚rätselhaft‘. Mögen auch gegen die Überlieferung von der Todesart des Heiligen auf dem Roste durch Pio Franchi, den verdienten Hagiographen der vatikanischen Bibliothek, historisch-kritische Bedenken erhoben worden sein, die bis jetzt nicht gelöst wurden, so war doch anerkanntermaßen zu Anfang des fünften Jahrhunderts die Annahme von diesem Martyrium des römischen Diakons so allgemein, daß das Symbol des Rostes ohne weiteres jeden auf Laurentius hinwies, zumal von keinem anderen Blutzeugen solche Todesart mitgeteilt ist.

Julius Kurth bevorzugt indessen eine andere, schon von einzelnen Älteren vorgeschlagene Deutung, wonach die abgebildete Person, die irgend ein anderer Heiliger wäre, das Buch in einen Feuerbrand, zu dessen Darstellung zufällig ein Rost verwendet wurde, zu werfen im Begriffe ist. Das Buch müßte also ein heidnisches oder häretisches sein. Wer der Schleudernde ist, weiß Kurth freilich nicht einmal zu vermuten; man sieht sich vergebens in den Heiligengeschichten nach einem Martyrer (denn diesen erkennt hier Kurth an dem Schulterkreuze) um, dem eine so feierliche Bücherverbrennung beizulegen wäre. Verschiedene Autoren sehen auf dem Bilde ohne jeden Grund eine Bücherverbrennung durch Laurentius oder durch Christus. So jetzt noch gemeinhin die gedruckten Führer über Ravenna und die Unterschriften der Photographien.

Nun schleudert aber die Figur das Buch nicht ins Feuer, sondern trägt es ostentativ vor sich hin. Wäre der Gedanke der Vernichtung einer Schrift auszudrücken gewesen, so hätte der altchristliche Mosaizist nach stehendem Gesetze des damaligen künstlerischen Ideenausdruckes eine entsprechende Bewegung der Person, insbesondere die Bewegung der Arme zum Feuer hin unzweideutig und sehr stark ausgedrückt. So aber schreitet der Heilige nur entschlossen dem Feuer zu; Laurentius will eben zeigen, wie wir glauben, daß er mit höchster Bereitheit und wahrem Glaubensmute dem Martyrium sich zu unterwerfen im Begriffe ist. Er wendet dabei das volle Gesicht zum Beschauer, wie es die typische, stilistische Auffassung, die in den Mosaiken dieses Mausoleums überhaupt vorherrscht, mit sich bringt. Ein Übergeben des Buches an die Flammen ohne den Blick auf dieselben ist einfachhin undenkbar.

Aber Kurth geht davon aus, daß diese Darstellung keinen typischen symbolischen Charakter habe, sondern irgend einen historischen Vorgang wiederspiegeln müsse. Das scheint nun gleichfalls nicht der Fall zu sein. Alle übrigen Mosaikbilder des Oratoriums sind, wie Kurth selbst recht gut darlegt, symbolisch und vom edelsten antik-christlichen Geiste

getragen. Wir haben hier vor uns ‚eine auf dem Boden der Antike stehende symbolisch-ideale Kunst, die noch ganz aus dem Quellborne der Glaubenstiefe des Urchristentums geschöpft hat‘ (S. 64). Warum soll nun gerade dieses Bild eine historische Szene wiedergeben? Es erscheinen vielmehr hier bei dem Heiligen einfach seine Embleme vereinigt, das Tragkreuz und das aufgeschlagene Buch in seinen Händen, der Rost mit dem Feuer, und — der Bücherschrank.

Mit dem Rost in der Mitte findet sich Kurth in der Weise ab, daß er sagt, das Wesentliche seien eigentlich nur die Flammen (für die vorausgesetzte Buchverbrennung), da diese aber wegen des ebenda befindlichen Fensters nicht hätten hoch hinaufschlagen können, habe der Künstler den breiten Rost gewählt. Der Brand ist jedoch in Wirklichkeit hoch genug. Im Notfalle hätten die Flammen ja auch das Fenster an beiden Seiten umzingeln können.

Schließlich will Kurth die Beziehung des Bildes auf Laurentius zwar ‚nicht unwahrscheinlich‘ finden, bleibt aber doch bei der dunkeln historischen Deutung wegen zweier Schwierigkeiten gegen die ‚Laurentius-hypothese‘, nämlich wegen der lebhaft ausschreitenden Bewegung des Blutzeugen und weil sich in derselben keine Erklärung finde für — den Bücherschrank. Das Ausschreiten anlangend wurde schon angegeben, was es nach unserer Auffassung bedeute.

Den Bücherschrank nun möchten wir in Betracht des auf ihn vom Künstler gelegten Nachdruckes für ein Symbol der Verwaltung der heiligen Bücher, der sacra bibliotheca, die dem Heiligen anvertraut war, erklären. Da Laurentius der Tradition gemäß erster Diakon von Rom war, so lag in seinen Händen ohne Zweifel nicht bloß die Bewahrung und Verwendung des übrigen Besitzes, sondern auch die Hut der Bücher und Schriften des heiligen Stuhles, deren manche an sich wertvolle Schätze darstellten und die für den Gottesdienst oder für die Kirchenverwaltung von erheblichster Bedeutung waren. Über die damalige Verwaltung der Bibliothek und des Archivs der römischen Kirche wissen wir allerdings nichts Näheres. Beide haben ohne Zweifel, wie später, enge zusammengehört. Wenn wir den ersten Diakon damals allein noch an der Spitze denken, während ihn später andere vertraten, so entspricht das nur der Einfachheit der frühen Verhältnisse. Der Dichter Prudentius beschreibt in folgender Weise den Amtskreis des Diakons Laurentius: Claustris sacrorum praeerat, | Coelestis arcanum domus | Fidis gubernans clavibus, | Votasque dispensans opes. (Peristeph. Hymn. II, Passio S. Laurentii, v. 41 ss.; Migne P. L. 60, 293).

Aus der Beziehung unseres Bildes zur christlichen Bibliothek mag sich ebenso der Umstand erklären, den Kurth gleichfalls als einen schwierigen Haken der Auslegung bezeichnet, daß der Heilige noch ein Evangelienbuch in der Hand hält, während schon vier im Schranke sich zeigen. Allerdings ein anscheinender, sonst in den alten Kunstdarstellungen nicht vorkommender Überfluß. Aber das fünfte Evangelium wird man darum doch nicht mit Kurth zu den Flammen verurteilen; man bedenke nur, daß es als Symbol des Glaubens eine andere Bedeutung hat, als die übrigen, die mit dem großen Bücherschranke zugleich das Symbol des Amtes des ersten Diakons ausmachen.

Das Bild reiht sich also ganz natürlich in die Idee ein, die durch die lokale Zusammengehörigkeit der drei altchristlichen Bibliotheken Roms, die uns allein bekannt sind, mit dem Laurentiuskulte nahegelegt ist. Die drei Bibliotheken befanden sich bei Heiligtümern des berühmten Diakons. Hier steht er selber in der Nähe des Bücherschrankes.

Der abgebildete Bibliotheksschrank (armarium, σκεῦος) und die hier genauer wie sonst dargestellten Bücher führen uns ohne Zweifel den damals gewöhnlichen Befund vor Augen. Es ist das erstemal, daß das armarium auf Werken der Kunst erscheint. Der Schrank ist mit Querfächern versehen, hat zwei dicke geöffnete Türen und ein dreieckiges Tympanon und ruht auf vier Füßen (Garruccis Abbildung Taf. 233 ist nicht ganz richtig; eine bessere ist bei Kurth). Die darin liegenden Evangelienbücher sind weiß und haben rote Deckel mit roten Schlußbändern. Das Buch in der Hand des Heiligen zeigt ebenfalls Deckel und lange Schlußbänder von roter Farbe, und die Bänder sind hier mit kleinen Schlußblättern ausgestattet. Daß statt der älteren Rollen hier Bücher erscheinen, hängt mit der damaligen großen Verbreitung, welche der Pergamentkodex statt des ältern rotulus papyraceus genommen hatte, zusammen. Vgl. Viktor Schultze, Rolle und Codex; ein archäolog. Beitrag zur Geschichte des Neuen Test. [Greifswalder Studien. Theolog. Abhandlungen H. Cremer gewidmet, Gütersloh 1895, S. 149 ff.] S. 153.

Schließlich eine Frage, die freilich leichter gestellt als beantwortet ist. Sollte das ‚rätselhafte Mosaik' zu Ravenna, dessen Heiliger einen so entschieden römischen Ausdruck in seinen individuellen Gesichtszügen hat, und dessen Kunstformen so sehr auf die klassischen Vorlagen von Rom hinweisen, sich etwa als eine Nachahmung oder Wiederholung eines Musivbildes von St. Laurentius, das man im christlichen Rom, vielleicht zu S. Lorenzo in Damaso in der Bibliothekskirche besaß, dar-

stellen? Nachahmungen heiliger Gegenstände aus Rom waren damals ebensowenig selten wie Nachahmungen solcher von Jerusalem. Was St. Laurentius betrifft, so ist z. B. aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, die Vermutung nicht unbegründet, daß die ganze zu Rom befindliche Grabkirche des Heiligen, durch die Kaiserin Eudoxia zu Konstantinopel zur Aufnahme seiner dorthin übertragenen Reliquien nachgeahmt worden, ein Nachahmungsbau, der bestand, bis Kaiser Justinian I. eine größere Kirche an die Stelle setzte.

München. H. Grisar S. J.

Noch einiges zur Frage von der Selbstverursachung Gottes. Im ersten Hefte der 'Theologischen Zeitfragen' (Freiburg 1900) wurde mit Rücksicht auf die Dogmatik des Herrn Prof. Schell die Frage erörtert, ob und in welchem Sinne Gott die Ursache seiner selbst genannt werden könne. Die Antwort lautete: 'Gott ist als die reine Wirklichkeit der vollgenügende und keiner weitern Begründung bedürftige Grund seiner selbst und kann somit in formellen Sinne Selbstursache genannt werden. Dagegen ist es nach der einstimmigen Lehre der Kirchenväter und Theologen unrichtig zu sagen, Gott habe sich selbst hervorgebracht'.

Gegen diese Antwort machte Herr Prof. Schell in seinem Werke 'Religion und Offenbarung' (Paderborn 1901) die Einwendung: 'Wenn es inbezug auf die Dreiheit der göttlichen Personen kein Widerspruch ist, durch den immanenten Akt begründet zu sein, warum soll dies inbezug auf die Einheit ein Widerspruch sein?'

Ich erwiderte in der zweiten Folge der Theologischen Zeitfragen (Freiburg 1901): 'Das ist nicht nur kein Widerspruch, sondern die reine Wahrheit. Die Gottheit hat wirklich ihren ganzen Grund in ihrem eigenen immanenten Akte. Welcher katholische Theologe hat das je geleugnet? Gott ist der einzige und vollgenügende Grund seiner selbst'.

In der zweiten Auflage des erwähnten Werkes schreibt nun Herr Prof. Schell (S. 458 f.): 'Mit dieser Erklärung bin ich befriedigt. Nichts anderes wollte ich mit der Selbsturfächlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen. Ursache ist nämlich, was durch eigenen immanenten Akt der Grund von etwas ist. Die Ursache unterscheidet sich vom Grunde dadurch, daß sie sich durch eigene immanente T ä t i g k e i t als Grund geltend macht. Was den Grund zur realen Geltung bringt, ist eben deshalb Ursache'. Über das Wort 'Selbsther-

vorbringung' bemerkt dann Herr Prof. Schell, daß er ,diesen Ausdruck wegen seiner Mißdeutungsfähigkeit schon längst vermieden habe. Die Mißdeutung liegt darin, daß der Gedanke nahegelegt statt ferngehalten wird (wie bei allen vom Geschöpflichen auf Gott übertragenen Begriffen), als ob alles Hervorbringen ein Hervorbringen vom Nicht-Sein zum Sein bedeuten müsse. Dann nämlich ist Selbsthervorbringung ein unvollziehbarer Widerspruch. Nicht aber, wenn es die immanente und darum vollkommenste Form des ewigen Bestehens bedeutet. Nichts kann von selbst entstehen, d. h. sich aus dem Nicht-Sein zum Sein hervorbringen. Wohl aber kann und muß der Urgrund durch den eigenen immanenten Akt, durch dessen Kraft und Bestimmung als ewig bestehend gedacht werden'.

Ebenso erklärt sich Herr Prof. Schell mit dem von mir aufgestellten Satze einverstanden: ,Wenn wir auf den Glauben gestützt sagen: Gott ist in der Weise aus sich, daß es in ihm eine Zeugung und Hervorbringung gibt, die mit dem Erzeuger und Hervorbringer gleich ewig ist, so ist das wiederum kein Widerspruch, sondern katholische Wahrheit'.

Es scheint somit, wenigstens in der Hauptsache, vollständige Übereinstimmung vorhanden und jede weitere Erörterung überflüssig zu sein; denn, wie schon früher einmal bemerkt, habe ich keineswegs die Absicht, über eigentümliche Ausdrucksweisen und philosophische Begriffsbestimmungen mit Herrn Prof. Schell zu rechten, falls nur in der Sache selbst Klarheit erreicht ist.

Was mir Bedenken macht, ist die S. 459 aufgeworfene Frage mit den daran geknüpften Bemerkungen. Nachdem nämlich Herr Prof. Schell seine Befriedigung mit den vorhin erwähnten Sätzen ausgesprochen hat, fährt er fort: ,Wie kommt nun P. Pesch dazu, zu sagen: Eine solche prioritas [originis, wie zwischen dem Vater und dem Sohne und ebenso zwischen Vater und Sohn inbezug auf den Heiligen Geist] ist aber unmöglich im göttlichen Denken und Wollen mit Bezug auf das eigene Wesen und Dasein; denn wird ein Denken und Wollen ohne Wesen und Sein gedacht, so ist es ein Widerspruch dasselbe zugleich als tätig und durch seine Tätigkeit sein Wesen und Dasein hervorbringend zu denken'?

Gegenüber dieser Frage ist die Reihe des Verwunderns an mir. Nimmt Herr Prof. Schell also doch an, daß Wesen und Dasein Gottes in einem gleichen Ursprungsverhältnis zum göttlichen Denken und Wollen stehen, wie der Sohn zum Vater und der Heilige Geist zum Vater und Sohne? Das ist es ja gerade, was die Väter und schola-

stischen Theologen einstimmig geleugnet haben. Die Theologen stellen in ihren Kommentaren zu den Sentenzen 1, d. 4 und 5 und zur Summa 1, 39, 4 die Frage: ob man deshalb, weil der Vater den Sohn, und Vater und Sohn den Heiligen Geist hervorgebracht haben, sagen dürfe, Gott habe sich selbst, sein Wesen und Dasein hervorgebracht. Sie verneinen diese Frage, und zwar alle ohne Ausnahme. In diesem Sinne schreiben sie dem Vater eine prioritas originis inbezug auf den Sohn (und dem Vater und Sohn inbezug auf den Heiligen Geist) zu, die sie von Gott inbezug auf sein eigenes Wesen und Dasein leugnen. Die prioritas *originis* wird betont gegenüber einer prioritas *temporis* und *naturae*, da alle drei Personen gleich ewig und gleich vollkommen sind und sich nur durch ihr Ursprungsverhältnis unterscheiden.

Ich möchte also die Gegenfrage stellen: Was findet Herr Prof. Schell an dem beanstandeten Satze verwunderlich, da derselbe doch nur die Jahrhunderte alte Lehre der Theologen widergibt? Aber vielleicht hat er sich nicht so sehr an dem Satze selbst gestoßen, als an der beigefügten Begründung, und vielleicht bieten seine Gegengründe hierüber Aufklärung. Es werden deren sechs aufgestellt, die ich der Reihe nach hier vorführen und beantworten will. Möglicherweise läßt sich so doch ein volles Einverständnis erzielen, was ich sehr wünsche und hoffe.

Prof. Schell sagt also:

‚Erstens. Vor allem ist es mir unerfindlich, wie ein Denken und Wollen ohne Wesen und Dasein denkbar sein sollte! .. Was Tat ist, ist ganz gewiß zugleich Tatsache oder Dasein und Wesen, nicht aber umgekehrt'.

Antwort. Zunächst kann ich darauf kurz entgegnen: Vollkommen einverstanden. Das ist es ja gerade, was ich gegen die Selbsthervorbringung Gottes eingewendet hatte und mit obigen Worten kurz wiederholte: Es ist ein Widerspruch, ein tätiges Denken und Wollen ohne Wesen und Dasein zu denken; also kann kein Denken und Wollen sein Wesen und Dasein hervorbringen, sondern setzt dasselbe schon voraus oder schließt es ein. Man kann freilich ein rein mögliches (ideelles) Denken und Wollen denken; aber dann kann man demselben nicht zugleich eine reelle Tätigkeit und ein reelles Hervorbringen zuschreiben.

Doch um etwas genauer auf diese Frage einzugehen, so ist es leicht zu erklären, wie ich zu meiner Beweisführung kam. Ich hatte gelesen: ‚Das Sein bietet zwei Seiten: als Wesen und Dasein, als Inhalt und Tatsächlichkeit: das „Was" steht in besonderem Zusammenhang

mit der Erkenntnis, das „Daß" mit dem Willen . . Da Gott die Wahrheit selbst ist und ihr nicht als einem andern Gegenstand gegenübersteht, so ist sein Dasein und Wesen die Wahrheit; folglich seine Aseität der Inhalt seiner ewigen Erkenntnis- und Willenstat . . . Bei dem selbständigen Geiste, welcher durch sich selbst besteht, behält die Unterscheidung von Wesen und Dasein, von inhaltlichem und tatsächlichem Sein ihre volle Wahrheit, obgleich sie in notwendiger Einheit identisch sind . . . Gott ist die unendliche Wesensfülle kraft der denkenden Gestaltung seines Wesensbildes; Gott ist die ewige Tatsache kraft der willensmächtigen Verwirklichung dessen, was er ist und denkt'. So Herr Prof. Schell im zweiten Bande seiner Dogmatik S. 25 ff.

Hier erfahren wir also, daß wir auch in Gott zwischen Wesen Dasein und der Verwirklichung von Wesen und Dasein durch das göttliche Denken und Wollen unterscheiden müssen. Schon im ersten Bande (S. 230 f.) wird dieser Gedanke zur Herstellung des kosmologischen Gottesbeweises verwertet, also bevor etwas anderes vorausgesetzt werden darf, als was die Kenntnis dieser kontingenten Welt uns bietet. Es heißt dort: Das Problem der Weltexistenz kann nur gelöst werden ‚mit der Annahme einer Ur-Sache, welche im vollen Sinne die ratio sui et mundi in sich birgt und im höchsten Sinne die causa sui et mundi ist, ewige Selbstbegründung und zeitliche Weltbegründung, eine Ur-Sache und Ur-Tat, welche kein dunkeles Rätsel, kein Grab des vernünftigen Denkens, keine Abwehr des forschenden „Warum" ist — ganz und gar nicht für sich selbst, und in gewissem Sinne auch nicht für uns. Gott ist der logisch befriedigende Realgrund der Welt, weil er sein eigener lichter Erklärungsgrund ist, indem seine ewige Existenz in seiner unendlichen Vollkommenheit ihr inneres Recht, ihre Wahrheit und Heiligkeit, ihre wahre und heilige Notwendigkeit aufweist, welche wiederum nicht durch den rätselhaften Zufall eines ewigen Daseins, sondern durch die logische Tat eines ewigen Gedankens und die ethische Tat eines ewigen Willens, also durch eigene Tat besteht . .'

Herr Prof. Schell hielt diesen Gedanken also für eine so evidente Wahrheit, daß er ihn gegen Kantianer und Atheisten zur Beweisführung für das Dasein Gottes verwandte, mithin nicht bloß als einen Ausdruck der katholischen Lehre von der hl. Dreieinigkeit. Er kommt dann im Verlaufe seiner Abhandlung über Gott immer wieder auf die ‚positive Aseität' zurück und macht überdies darauf aufmerksam, daß wir die Lehre von der positiven Aseität brauchten, um zu einem höhern Gottesbegriff zu gelangen, als ihn die Theologen bisher geboten hätten.

Daraus nahm ich Veranlassung zu zeigen: erstens die Theologen hätten diese Frage schon längst behandelt; zweitens sie hätten die positive Aseität im Sinne einer Selbsthervorbringung abgelehnt mit der Begründung: Entweder denken wir das göttliche Denken und Wollen als noch nicht wirklich seiend (per modum abstractionis, wie bei jedem Beweis für das Dasein Gottes), und dann kann es nicht tätig sein und hervorbringen; oder wir denken es schon als wirklich seiend, und dann braucht es sein Wesen und Dasein nicht mehr hervorzubringen und kann es auch nicht.

Ich sollte meinen, dieser Gedankengang sei so einfach, daß kein Grund zu einer Verwunderung darüber vorliege, wie ich zu meiner Beweisführung gekommen sei. Da aber Herr Prof. Schell jetzt den Ausdruck ‚Selbsthervorbringung' als minder passend bezeichnet und unter positiver Aseität, wie es scheint, nichts anderes verstehen will, als was die Scholastiker mit den Worten ausdrücken: Deus est plenissima ratio et quasi causa formalis suiipsius, so würde ich selbstverständlich gegen diese Auffassung den Beweis nicht wiederholen, sondern mich einfach einverstanden erklären.

Prof. Schell fährt fort:

‚Zweitens. Der von P. Pesch behauptete Widerspruch besteht nur dann, wenn das Hervorbringen als ein Hervorbringen vom Nicht-Sein zum Sein gedacht wird. Aber dann wäre es auch ein Widerspruch, daß der Vater den Sohn erzeuge . . Das Zeugen und Hervorbringen ist die innere Form, in welcher Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Geist die eine unendliche Wesens- und Daseinsvollkommenheit besitzen'.

Antwort. Das göttliche Erzeugen besteht darin, daß der Vater durch seinen Erkenntnisakt dem Sohne die göttliche Wesenheit mitteilt, und der Sohn sie vom Vater empfängt. Durch die Zeugung wird also ein Verhältnis hervorgebracht, das Verhältnis des Gebenden zum Empfangenden und umgekehrt. Ein solches Verhältnis besteht aber nicht zwischen Denken und Wollen Gottes einerseits und Wesen und Dasein Gottes andrerseits. Wenn also auch das Selbsthervorbringen Gottes nicht als ein Hervorbringen aus dem Nicht-Sein zum Sein verstanden wird und somit dieser Widerspruch beseitigt ist, so kann doch die Selbstverursachung des Wesens und Daseins in Gott insofern nicht mit der Hervorbringung des Sohnes verglichen werden, als Denken und Wollen einerseits und Wesen und Dasein andrerseits sich nicht wie gebend und

empfangend zu einander verhalten und überhaupt keine relationes reales originis sind.

‚Drittens. Ein Widerspruch besteht nur dann, wenn dabei das göttliche Denken und Wollen ohne Wesen und Sein gedacht wird'. Nun ist aber das Denken und Wollen in Gott kein Akzidens, sondern ‚Denken und Wollen sind die eigene Form und Kraft des vollkommensten Wesens und Daseins'.

Antwort. Das ist ganz richtig. Nur muß nach dem Gesagten hinzugefügt werden: Denken und Wollen Gottes haben inbezug auf das göttliche Wesen und Dasein kein Ursprungsverhältnis, sondern sind, wie Prof. Schell ja ausdrücklich lehrt, vollkommen identisch, während das Hervorgehen und Hervorbringen in Gott (das Erzeugen und Erzeugtwerden) reell verschieden sind. Zum Hervorbringen und Hervorgehen ist eben jene ‚volle Wahrheit' der Unterscheidung erforderlich, wie sie zwischen Vater und Sohn und ebenso zwischen dem Spirator und dem Heiligen Geiste besteht. Diese ‚volle Wahrheit' der Unterscheidung ist aber nicht vorhanden im göttlichen Denken und Wollen mit Bezug auf das Wesen und Dasein Gottes.

‚Viertens. Wenn der obengenannte von P. Pesch behauptete Widerspruch mir zur Last gelegt werden könnte, müßte P. Pesch dann nicht auch den Kirchenvätern denselben Widerspruch aufbürden und den Arianern recht geben, welche sagten: Wenn der Vater den Sohn erzeugte, so müsse man als Erstes den Vater ohne den Sohn denken? Wenn dem gegenüber die katholischen Kirchenväter mit Recht behaupteten, der Vater sei niemals ohne den Sohn (der Spirator nie ohne den Heil. Geist), auch nicht begrifflich, unbeschadet der vollen Wahrheit des Hervorbringens durch Zeugung und Spiration: so gilt genau dasselbe von dem gemeinsamen Ausdruck „Hervorbringen". Ich erkläre nochmals, daß ich diesen Ausdruck stets nur in dem Sinne verstehe und auf Gott anwende: Der Hervorbringende ist der Grund oder Ursprung des Hervorgehenden durch eigene Tätigkeit oder durch den eigenen immanenten Akt'.

Antwort. Hier scheint der Punkt zu sein, an dem es sich zeigen muß, ob unsere Wege sich scheiden oder nicht. Ich habe eigentlich Herrn Prof. Schell keinen Widerspruch zur Last gelegt, sondern nur gesagt, von Gott dürfe nicht behauptet werden, daß er sein Wesen und Dasein hervorbringe, wie der Vater den Sohn hervorbringe, da hier eine prioritas originis vorliege, die dort nicht vorhanden sei. Der Ausdruck

prioritas originis ist, wie gesagt, ein Kunstausdruck in der Theologie. Sollte aber jemand an dem Ausdruck prioritas Anstoß nehmen, so läßt sich derselbe ohne Schwierigkeit vermeiden.

Ich antworte also auf die Frage des Herrn Prof. Schell: Keineswegs brauche ich wegen meiner Beweisführung den Vätern einen Widerspruch aufzubürden und den Arianern recht zu geben. Das geht schon daraus hervor, daß dieselben Väter, welche lehrten, der Vater bringe den Sohn hervor, zugleich lehrten, Gott bringe seine Wesenheit nicht hervor, da das ein Widerspruch sei. Der Vater und der Sohn sind reell verschieden, Gott und seine Wesenheit sind reell identisch. Wenn nun jemand sagt, es sei ein Widerspruch, daß ein Wesen etwas im eigentlichen Sinne hervorbringe, was mit ihm reell identisch ist, muß er dann auch sagen, es sei ein Widerspruch, daß von zwei reell verschiedenen Personen die Eine die Andere hervorgebracht habe? Oder umgekehrt: Wer annimmt, daß eine Person eine andere hervorbringen kann, muß der auch annehmen, daß ein Wesen sich selbst hervorbringen kann? Das folgt doch gewiß nicht.

Die prioritas originis besagt, daß der Vater der Erzeuger des reell von ihm verschiedenen Sohnes ist, während der Sohn nicht der Erzeuger des Vaters ist. Diese prioritas bedeutet also kein zeitliches Frühersein und keine höhere Vollkommenheit, sie bedeutet nur: hervorbringendes Prinzip sein.

Mit dem Arianismus hat das nicht das Allermindeste zu tun. Die Arianer lehrten: Der Sohn ist nicht gleichewig mit dem Vater, es war einmal, als er noch nicht war', und: Der Vater hat den Sohn, aus dem Nicht-Sein hervorgebracht. Dagegen betonten die Väter: Der Sohn ist gleichewig mit dem Vater, so daß es kein ‚Es war einmal' gab, in welchem der Vater noch keinen Sohn hatte, und: Der Vater hat den Sohn nicht aus dem Nicht-Sein hervorgebracht, sondern durch Mitteilung seiner eigenen Substanz und Wesenheit; daher ist der Sohn dem Vater wesensgleich. Dies hindere jedoch nicht, daß der Vater die Ursache (αἰτία), oder wie die Lateiner sagten, das Prinzip des Sohnes sei, während der Sohn nicht die Ursache oder das Prinzip des Vaters sei. Insofern und nur insofern kommt dem Vater eine prioritas principii oder originis zu.

Mag man also noch so sehr den Sohn als gleichewig mit dem Vater denken müssen, so ist er doch vom Vater reell verschieden und kann deshalb von ihm hervorgebracht werden. Dagegen ist das Wesen und Dasein Gottes von seinem Denken und Wollen nicht reell ver-

schieden und kann deshalb von ihm nicht hervorgebracht oder ‚verursacht' werden, wie der Sohn vom Vater.

Herr Prof. Schell scheint zu meinen, ich hätte aus unserem unvollkommenen Denken über Gott einen Schluß machen wollen auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit innergöttlicher Hervorbringungen. Das ist nicht der Fall. Der Unterschied der Personen in Gott ist ein wirklicher, nicht bloß in unserem Denken vorhandener. Ohne diesen Unterschied gäbe es kein wirkliches Hervorbringen und Hervorgehen in Gott. Deshalb gilt von den Beziehungen des göttlichen Denkens und Wollens zum göttlichen Wesen und Dasein, daß jenes dieses nicht hervorbringt. In diesem Sinne habe ich von der Annahme eines göttlichen Denkens und Wollens ohne Wesen und Dasein gesprochen, eine Annahme, die allerdings nur in unserem unvollkommenen Denken über Gott möglich, in der Wirklichkeit aber ausgeschlossen ist. Sie ist ausgeschlossen nicht nur im Sinne einer möglichen Lostrennung des Einen von dem Andern, sondern auch im Sinne jenes reellen Unterschiedes, wie er zwischen Gott Vater und Gott Sohn besteht. Der Vater kann den Sohn erzeugen, obgleich er sachlich und begrifflich mit ihm gleich ewig ist, wegen der distinctio realis. Das göttliche Denken und Wollen kann das göttliche Wesen und Dasein nicht hervorbringen wegen der identitas realis und formalis.

Dabei bleibt bestehen, was alle Scholastiker ausdrücklich lehren, daß Gott als unendliche Aktualität sich selbst vollkommen begründet. Es mag jemand in diesem Sinne von einer Selbstverursachung Gottes sprechen, falls nur festgehalten wird, daß in Gott das Ursprungsverhältnis des Hervorbringens und Hervorgehens ausschließlich zwischen den Personen stattfindet. Darum gilt von dem gemeinsamen Ausdruck ‚Hervorbringen', wenn er dem göttlichen Denken und Wollen inbezug auf das göttliche Wesen und Dasein beigelegt wird, nicht genau dasselbe, wie von dem Erzeugen und der Spiration. Es gilt nur dasselbe unter der Rücksicht der Gleichewigkeit, nicht aber unter der Rücksicht der origines und processiones reales.

‚**Fünftens**. Die göttlichen Hervorgänge oder Hervorbringungen sind nach allgemeiner Lehre durch das göttliche Denken und Wollen betätigt. Dieses kann selbstverständlich in *erster* und *eigentlicher* Weise nur jenes Denken und Wollen sein, welches die notwendige Wahrheit und Vollkommenheit zum Gegenstand hat, nämlich das eigene **Wesen** und **Dasein** Gottes. Auch das ist die allgemeine Lehre der

Theologen, einschließlich des Herrn P. Pesch. Wie stimmt nun damit überein, was P. Pesch von der prioritas originis, von der Ursprünglichkeit des Hervorbringenden gegenüber dem Hervorgehenden, des Erzeugers gegenüber dem Erzeugten in Gott schreibt: „Eine solche prioritas ist aber unmöglich im göttlichen Denken und Wollen mit Bezug auf das eigene Wesen und Dasein"? — Worauf bezieht sich denn das göttliche Denken und Wollen, vermöge dessen das ewige Wort und der Geist unendlicher Liebe hervorgehen?'

Antwort. Nicht das göttliche Denken als solches bringt den Sohn hervor, noch das göttliche Wollen als solches den Heiligen Geist, sondern das notionelle Denken und Wollen, das Denken, insofern es dem Vater, und das Wollen, insofern es dem Vater und Sohne als einem Prinzip eigentümlich ist. Dem Denken als notionellem Akte des Vaters kommt die prioritas originis zu mit Bezug auf den Sohn, und dem notionellen Wollen des Spirators mit Bezug auf den Heiligen Geist. Dagegen gibt es in Gott kein Denken und Wollen, dem ein solches Ursprungsverhältnis zukommt mit Bezug auf das göttliche Wesen und Dasein. Das Formalobjekt des göttlichen Denkens und Wollens ist die göttliche Wesenheit, aber nicht als wenn sie das göttliche Denken und Wollen hervorbrächte oder von ihm hervorgebracht würde, sondern insofern sie mit demselben in vollkommenster Weise identisch ist. Nicht die denkende göttliche Wesenheit erzeugt den Sohn, sondern nur der Vater; und nicht die gedachte göttliche Wesenheit wird erzeugt, sondern nur der Sohn.

‚Sechstens. Wenn die Kirchenväter und die Scholastiker den Ausdruck der Selbsturſächlichkeit vermieden, so erklärt sich dies einfach daraus, daß die Existenz Gottes als eine selbstverständliche Wahrheit galt, über deren logisches Recht noch gar keine Zweifel erhoben wurden. Man stritt nur über die Einheit oder Vielheit, über die Geistigkeit und Wesensbeschaffenheit des Göttlichen'. Die Kirche habe nur gekämpft gegen Arianismus, Judentum und Islam. ‚Auch die Philosophie bestritt das Dasein Gottes entweder überhaupt nicht oder wenigstens nicht aus erkenntnis-kritischen Gründen. Dies geschah in grundstürzender Weise erst durch Kants Kritik der Gottesbeweise und ist gerade jetzt ein Hauptgrundsatz der modernen Philosophie. Darum ergab sich die Notwendigkeit, das Verhältnis klarzustellen, welches zwischen dem Kausalgesetze und dem Dasein Gottes obwaltet'.

Antwort. Die Väter und Theologen haben nicht nur das Wort ‚Selbstverursachung' vermieden, sonden haben ausdrücklich und

einstimmig geleugnet, daß Gott sich selbst hervorgebracht habe. Die Bemerkungen des Herrn Prof. Schell über die Gotteslehre der Scholastiker lasse ich auf ihrem Werte beruhen, obschon dieselben ganz gewiß mancherorts einiges Erstaunen hervorrufen werden.

Ob die Trinitätslehre gerade helfen wird, den Kantianismus zu überwinden, zumal bei den Beweisen für das Dasein Gottes, dürfte mindestens fraglich sein. Indessen kommt es mir nicht in den Sinn, einem Versuche des Herrn Prof. Schell in dieser Richtung entgegentreten zu wollen. Darin stimmen wir ohne Zweifel überein, daß zu diesem Zwecke das katholische Dogma keinerlei Umdeutung erfahren darf, sondern genau so genommen werden muß, wie es uns überliefert worden ist.

Nach der überlieferten Lehre gibt es in Gott nicht bloß ideelle, sondern reelle Hervorbringungen; aber diese Hervorbringungen finden nur statt zwischen Person und Person, nicht aber zwischen Person und Wesenheit. Das vierte Laterankonzil leugnet, daß das Hervorbringen und Hervorgehen in Gott etwas anderes als notionale Akte sein können. So hat es Petrus Lombardus verstanden, dessen Lehre das Konzil ausdrücklich bestätigt, so alle Theologen vor dem Konzil, so alle Theologen nach dem Konzil. Wenn also auch das Hervorbringen und Hervorgehen mit der göttlichen Wesenheit identisch ist, so kann man doch keineswegs alles von dem Einen Gott als solchem aussagen, was von den Personen gilt. Der eine Gott in drei Personen ist nicht der Erzeuger des Sohnes, sondern nur der Vater. Der actus absolutus ist wohl dasselbe wie der Vater, d. h. numerisch dieselbe Substanz und Wesenheit; aber er ist nur erzeugend, insofern er im Vater subsistent ist. Wenn es darum auch Glaubenssatz ist, daß der Vater den Sohn erzeugt, so ist es doch falsch zu sagen, daß der actus absolutus sich selber erzeugt. Die drei Personen sind wohl Ein Allmächtiger; das habe ich nicht übersehen, wie Herr Professor Schell meint; aber ich leugne, daß die drei Personen gemeinsam ein Erzeuger und ein Spirator sind, und daß sie sich in irgend einem wahren Sinne selbst hervorgebracht haben, sei es nun vom Nicht-Sein zum Sein, oder in der Weise, wie der Vater den Sohn oder der Spirator den Heiligen Geist hervorbringt. Der Vater ist der eine Gott, aber der eine Gott bringt als Vater nicht sich selbst, sondern den Sohn hervor. Der Sohn ist der eine Gott, aber der eine Gott bringt als Sohn nicht sich selbst, sondern mit dem Vater den Heiligen Geist hervor. Der Heilige Geist ist der eine Gott, aber der eine Gott bringt als Heiliger Geist keine Person hervor, sondern

wird nur hervorgebracht. Wir begreifen das freilich nicht. Darum lehrt die Kirche, daß es ein unbegreifliches Geheimnis ist. Von diesem unbegreiflichen Geheimnis wissen wir ohne die Offenbarung nichts, weshalb auch nicht einzusehen ist, wie diese Lehre schon bei den Beweisen für das Dasein Gottes verwandt werden kann. Höchstens kann man einen Philosophen, der aus aprioristischen Gründen glaubt, etwas ähnliches fordern oder gegen den abstrakt monarchischen Gottesbegriff Einwendungen erheben zu müssen, darauf aufmerksam machen, daß seinem Anspruch in dem Gottesbegriff der Offenbarung vollkommen Genüge geleistet wird. So wird auch wohl Herr Prof. Schell seine Benutzung der Offenbarungslehre von der göttlichen Dreieinigkeit den Kantianern gegenüber verstanden wissen wollen.

Christian Pesch S. J.

Die Kommentare des Karthäusers Dionysius Rickel zu den areopagitischen Schriften[1]. Das große Unternehmen der französischen Karthäuser von Notre-Dame des Prés, die sämmtlichen Werke ihres berühmten Ordensgenossen Dionysius Rickel neu herauszugeben, schreitet trotz der Ungunst äußerer Verhältnisse beharrlich und rüstig voran. Durch den beklagenswerten Klostersturm in Frankreich aus ihrer friedlichen Heimstätte bei Neuville-sous-Montreuil (Pas de Calais) vertrieben, haben sie gastliche Aufnahme in England gefunden, die Druckerei für die weiteren Bände aber in Tournai in Belgien errichtet.

Nachdem sie in den ersten vierzehn Bänden die weitläufigen Kommentare über die Schriften des alten und neuen Testamentes veröffentlicht hatten, nahmen sie des ‚ekstatischen Lehrers' elucidationes seu commentaria in libros S. Dionysii Areopagitae in Angriff. Zugrunde legten sie die Kölner Ausgaben vom Jahre 1536 und 1556 und bieten nunmehr den Inhalt des alten, schwer leserlichen Foliobandes in zwei stattlichen Bänden in großem Oktav mit tadellosem

[1]) Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum S. O. Cartusiensis . . . Tomus XV. In libros S. Dionysii Areopagitae de caelesti s. angelica hierarchia, de eccles. hierarchia. Tom. XVI In libros S. D. Ar. de divinis nominibus, de myst. theologia et in epistolas 11. Tornaci. Typis Cartusiae S. Maria de Pratis 1902.

Druck und edler Ausstattung. Der erste Band enthält die ‚himmlische Hierarchie' und die ‚kirchliche Hierarchie', der zweite die Abhandlung von ‚den göttlichen Namen', die ‚mystische Theologie' und die ‚Briefe'. Nicht ganz im Anschluß an die alten Ausgaben bietet die neue zunächst immer die lateinische Übersetzung des Skotus Erigena, je in einem Kapitel, dann die Erklärung des Karthäusers selbst, weiterhin die ‚Paraphrase' des Abtes Thomas von Vercellä und, für die Abhandlung von ‚den göttlichen Namen' und ‚die mystische Theologie', auch die Übersetzung von Marsilius Ficinus. Die beiden Übersetzungen des Johannes Sarrazenus und des Kamaldulenserabtes Ambrosius sind je am Schlusse einer ganzen Abhandlung angefügt. Bei den ‚Briefen' ist die Übersetzung des Johannes Sarrazenus, bezw. des Ambrosius von Kamaldoli, deren sich Rickel für die Erklärung bediente, immer vorangestellt und die Übersetzung des Skotus Erigena nachträglich mitgeteilt. Auch der ‚elfte Brief', den bereits Corderius (M. 3, 56) als gefälscht bezeichnet, ist von Rickel gleich den andern in gutem Glauben kommentiert worden, und die neuen Herausgeber haben Übersetzungen und Erklärung mitaufgenommen. Daß sie einige ziemlich belanglose Stücke, welche der alten Ausgabe vorgedruckt oder angehängt waren, unterdrückten und auch die erkünstelte Anpassung ‚der neun Grade der kirchlichen Hierarchie' an die Bitten des Vaterunsers (auctore Carolo Bouillo) sowie die ‚fünfzehn Briefe' des heil. Ignatius von Antiochien ausschalteten, dürfte wohl niemand mißbilligen. Sehr dankenswert ist auch die Neuerung, daß nach Maßgabe der jeweiligen Gedankenkomplexe zahlreiche ‚articuli' geformt und mit klaren Überschriften versehen worden sind; dadurch ist in die breiten Textmassen Licht und Durchsicht gebracht.

Drei sorgfältige Indices erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes. Der erste bietet die überaus zahlreichen Schriftstellen, welche der fromme, in beiden Testamenten ungemein bewanderte Karthäuser, oft in überraschend schöner Weise, in seine Kommentare verwob. Der zweite (index analyticus) orientiert über den sachlichen, in die verschiedensten Gebiete einschlagenden Inhalt der Kommentare und erscheint als die Frucht unverdrossenster Aufopferung und Hingabe an die mühsame Arbeit. Zum Schlusse folgt der ‚index generalis'.

Die Herausgeber haben sich darauf beschränkt, einen saubern Neudruck, gewissermaßen ein Faksimile des alten, allmählich selten gewordenen Werkes zu liefern. Allerdings wird mancher den Wunsch empfinden, daß dieses reine und schöne Faksimile mit dem üblichen Rahmen kritischer Noten in philologischer, literarischer und sachlicher Beziehung ausge-

stattet sein möchte. Ein Muster dieser Art wäre z. B. die Bonaventura-Ausgabe der Franziskaner von Quaracchi, die auch den Forderungen moderner Editionstechnik gerecht wird. Daß man aber auch in der Karthause dem kritischen Standpunkt der Gegenwart gegenüber nicht die Augen verschließt, zeigt das monitum ad lectorem t. I. p. 6: ‚De Areopagiticis operibus rite intelligendis atque interpretandis, imo de ipso auctore, multas et arduas quaestiones exsurgere haud ignoramus. Quod nunc attinet, antiquas Dionysii nostri editiones, pristinis decoratas titulis, sed mendis expurgatas exhibemus, criticas (ut aiunt) notas in posterum tempus reservantes.

Eine kurze Reflexion möge uns hierorts noch verstattet sein. Der Leser dieser zwei Bände, der zugleich die Entwicklung oder vielmehr den Abschluß der Dionysiusfrage bis in die neueste Zeit verfolgt hat, wird sich eines eigentümlichen Eindruckes nicht erwehren können. Es gilt nunmehr in wissenschaftlichen Kreisen für ausgemacht, daß die vielbesprochenen Schriften des ‚Areopagiten‘ das Erzeugnis einer bedeutend späteren Zeit (um 500 n. Chr.) sind. Wer auch immer ihr Verfasser sein mag, auf die unbegrenzte Hochschätzung, die ihnen wegen der doppelten Autorität des Apostels und des Apostelschülers gezollt wurde, haben sie keinen Anspruch mehr. Ihr Nimbus des ‚Himmlischen‘, des überirdisch Erhabenen ist vor unsern Augen erloschen; das Blendende, Feierliche und Ungewöhnliche dieser Schriften ist nur der Reflex einer Gedankenwelt, die sich aus christlichen Wahrheiten und neuplatonischen Ideen in dem Kopfe eines synkretistischen Metaphysikers so merkwürdig gestaltet hat. Die Kommentare des Karthäusers dagegen atmen noch die ehrfurchtsvollste Bewunderung und Begeisterung für den ‚specialissimus discipulus Pauli‘ I, 124 C, für den ‚princeps theologorum‘ II, 128 A[1]). Rickel ist ganz entzückt und hingerissen von den Aussprüchen seines ‚Lieblingsautors‘. Jeder Satz birgt für ihn eine Fülle von Licht und Wahrheit. Er ruht nicht, bis er aus der hl. Schrift, aus den Vätern, aus den großen Theologen des Mittelalters und aus den griechischen Philosophen anklingende Stellen beigebracht, um den Text zu illustrieren. So weiß er die geeigneten Lichter aufzustecken, daß die Worte des Areopagiten in ungeahnter Schönheit erstrahlen.

---

[1]) Andere derartige Epitheta I, 9 C divinissimus, sanctissimus, theologicissimus; I, 182 A excellentissimus doctor; II, 103 A sanctus ac summus philosophus u. a.

In dieser Beleuchtung verlieren sie das Fremdartige, das Schroffe, das Dunkle; ein freundlicher, rosiger Schimmer umfließt sie und bringt sie unserem Denken und Empfinden zugleich nahe. Dionysius erscheint als der ehrwürdige Meister inmitten eines Kreises von auserlesenen Geistern, die ihm ehrfurchtsvoll beipflichten, als das Orakel tiefster Aufschlüsse, die von den späteren Generationen fromm und dankbar übernommen werden. Und doch verspürt schon der Karthäuser die erste Erschütterung, welche den tausendjährigen Bau ergreift; als ein ehrlicher Kämpfer tritt er für die Echtheit in die Schranken[1]) und stirbt ruhig in diesem Glauben. Sollte man sich wundern, daß es auch manchen andern, zumal wenn sie den Pseudo-Dionysius nur aus den mittelalterlichen Kommentaren kennen, so schwer wird, an den wirklichen Tatbestand zu glauben! Sed magis amica veritas.

Feldkirch. Jos. Stiglmayr S. J.

Zur Literatur über die soziale Frage. 1. Mit der Regelung des Koalitionsrechtes hängen, man darf wohl sagen, die Lebensinteressen des Arbeiterstandes zusammen. Wer diese Regelung im Sinne der christlichen Liebe und Gerechtigkeit fördert, macht sich um das Wohl der arbeitenden Klassen hochverdient. An diesem Verdienste nimmt auch derjenige Anteil, welcher die Mängel und Schäden in der praktischen Ausübung oder Einschränkung dieses Rechtes aufdeckt — und dieses Verdienst gebührt in hohem Maße dem Dr. oec. publ. Dionysius Will, dem Autor der Studie: Das Koalitionsrecht der Arbeiter in Elsaß-Lothringen im Vergleich zu dem in Frankreich und im deutschen Reiche geltenden Rechte. Straßburg. Agentur von B. Herder. 1899. Freiburg i. B. XII + 143 S. Dieselbe ‚soll nicht der Polemik dienen. Sie hat lediglich den Zweck, das Koalitionsrecht der Arbeiter in Elsaß-Lothringen im Vergleich zu dem in Frankreich und im deutschen Reich geltenden Rechte objektiv und erschöpfend darzulegen'.

Diesem im Vorworte ausgesprochenen Programme ist der Verfasser jederzeit treu geblieben. Sachlich und mit der vornehmen Ruhe

[1]) Vergl. 126 C: Haec autem et similia quidam non advertentes maluerunt totum hunc librum insipienter negare quam ista atque conformia eius verba sapienter addiscere ac pie interpretari. S. auch zu dem Obigen ‚Hist. Jahrb. d. Görresgesellschaft' 1899 S. 370 ff.

des Gelehrten, dem es einzig um die Wahrheit und das Wohl und Wehe der Arbeiterbevölkerung zu tun ist, gibt er zunächst einen ebenso interessanten als belehrenden geschichtlichen Rückblick auf das Koalitionsrecht in Frankreich bis zum Jahre 1870. Die folgenden Kapitel behandeln die Koalitionsfreiheit und die Vereinsgesetzgebung seit 1870, das Versammlungsrecht, die Preßgesetzgebung, die privatrechtliche Stellung der Vereine, die Gewerkvereine und Arbeiterkoalitionen, wobei Frankreich, Deutschland und Elsaß-Lothringen in Vergleich zu einander gesetzt werden und gleich ausführliche Behandlung finden. Der Verfasser legt seinen Lesern nicht subjektive Erwägungen vor, sondern läßt — nicht selten in ausführlichen statistischen Tabellen — die Tatsachen und Gesetze sprechen, und zieht daraus jene Folgerungen, welche als Postulate der gesunden Vernunft anerkannt werden müssen. Hierbei geht er von der richtigen Voraussetzung aus, daß eine befriedigende Gestaltung der Beziehungen zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern auf Grund des freien Lohnvertrages nur dann möglich ist, wenn den Arbeitern das Koalitionsrecht im vollen Umfange gewährleistet wird. Man würde sich aber gewaltig täuschen, wenn man glaubte, das bloße prinzipielle Zugeständnis der Koalitionsfreiheit würde für sich allein schon genügen. Der Gesetzgeber muß vielmehr auch die zur Nutzbarmachung des Koalitionsrechtes nötigen Voraussetzungen gewähren. ‚Diese sind nun aber Vereins-, Versammlungs- und Preßfreiheit, sowie Rechtsfähigkeit der Vereine. Ohne diese Voraussetzungen ist die Koalitionsfreiheit rein illusorisch' (Vorwort). Wird aber eine auf so breiter Basis aufgebaute Koalitionsfreiheit nicht noch die sozialen Gegensätze verschärfen? Eine solche Befürchtung ist unbegründet, denn wie die Tatsachen lehren, wird ‚eine Überbrückung der Klassengegensätze nur dann herbeigeführt, wenn die gesetzlich garantierte Gleichberechtigung zu einer faktischen wird' (V).

Ein Vergleich zwischen den obengenannten 3 Ländern nach den erwähnten maßgebenden Gesichtspunkten ergibt: daß das Koalitionsrecht zwar schon seit einigen Jahrzehnten verliehen ist, daß aber die angeführten Bedingungen nur in Frankreich seit rund 20 Jahren geregelt sind, weniger in Deutschland, am wenigsten in Elsaß-Lothringen. Das ist das Fazit der klaren und gründlichen Studie, das der Autor selbst am Schlusse übersichtlich darlegt. Wer eine der wichtigsten sozialen Strömungen der Gegenwart, die Gewerkvereinsbewegung nämlich, gründlich kennen lernen will, dem kann Wills vortreffliche, auf reicher Literatur und Statistik basierende Schrift wärmstens empfohlen werden.

2. Zu einer der brennendsten Fragen der Gegenwart — der sozialen nämlich — haben die Stimmen aus Maria Laach seit Jahrzehnten in einer langen Reihe von Aufsätzen nicht bloß Stellung genommen, sondern für eine glückliche Lösung derselben die wertvollsten Beiträge geliefert. Man braucht nur an die Namen Th. Meyer, Lehmkuhl, H. Pesch und Viktor Cathrein zu erinnern. Jene Aufsätze wurden später überarbeitet, erweitert und ergänzt und gruppenweise zusammengeordnet. Auf diese Weise entstand auch die Schrift: Die Frauenfrage. Von Viktor Cathrein S. J. (Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung. 1901. VI + 164 S.). Sie behandelt einen ebenso schwierigen als hochwichtigen Bestandteil der sozialen Frage.

Aber sind Männer überhaupt befähigt, über die Frauenfrage ein Urteil abzugeben? Sind nicht die Frauen selbst die zuständigen Richter? Auf diesen wiederholt erhobenen Einwand entgegnet der Verfasser: ‚Ich bin weit davon entfernt, die Frauen von der Mitarbeit an der Lösung der Frauenfrage ausschließen zu wollen. Selbst wenn man nur an die theoretische Seite dieser Frage denkt, gibt es manche Punkte, bei denen die Mitarbeit gebildeter Damen erwünscht, ja notwendig ist. Noch viel mehr gilt das von der praktischen Seite . . In den grundlegenden Untersuchungen aber, denen diese Blätter gewidmet sind, handelt es sich um Fragen des Rechts und der Pflicht, um die Frage, welches ist die von Gott gewollte Stellung der Frau in der Familie und überhaupt in der menschlichen Gesellschaft, und welches die damit gegebenen Pflichten und Rechte? und diese Fragen gehören vor das Forum der Moralphilosophie und Moraltheologie. Es kann jemand viel über die Frauenfrage studiert und gelesen haben und in vielen Detailuntersuchungen dieser Frage sehr bewandert und doch in der Frage nach den Rechten und Pflichten der Frau nicht zuständig sein. Solche Fragen verlangen zu ihrer gründlichen Beantwortung fachmännische Vorstudien in Recht und Moral, und gerade aus diesem Grunde hoffe ich, daß allen Einsichtigen die Mitarbeit eines katholischen Moralisten an der Frauenfrage sehr willkommen sein wird‘ (Vorbemerkung). Mit diesen Sätzen ist auch der Standpunkt gekennzeichnet, von welchem aus der Verfasser die Frauenfrage behandelt. Nachdem in allen Ländern die Frauenbewegung stark und mächtig geworden ist und eine Unzahl von verschiedenen Meinungen und Anschauungen hervorgerufen hat, will der Verfasser zunächst die Grenzen zwischen Irrtum und Wahrheit, zwischen Recht und Unrecht (in dieser modernen Bewegung) vom katholischen Standpunkte beleuchten‘. Nicht eine allseitig erschöpfende Behand-

lung wollte er ferner liefern, sondern seine Absicht ging vielmehr dahin, die allgemeinen Gesichtspunkte und Grundsätze festzustellen, die . . als Leitsterne in der Beurtheilung und Behandlung der Frauenfrage dienen sollen' (5).

Aus dem Komplex von schwierigen Problemen, den die Frauenfrage präsentiert, unterzog der Verfasser gerade diejenigen einer genaueren Erörterung, welche heute sozusagen im Vordergrunde des Interesses und der Diskussion stehen, und Gelegenheit darbieten, die Frauenfrage nach den verschiedensten Seiten zu beleuchten. ‚Die erste Frage betrifft die von radikaler Seite gestellte Forderung absoluter Gleichberechtigung beider Geschlechter, eine Forderung, die auch für das Familienleben die weitgehendsten Konsequenzen nach sich zöge (absolute Emanzipation). Die zweite Frage befaßt sich mit der Stellung der Frau im Erwerbsleben, die dritte mit der Stellung der Frau im öffentlichen Leben oder im Staate (politische Emanzipation). Daran reihen sich zwei weitere Fragen, die das Frauenstudium und die Beteiligung der Frauen am sozialen und charitativen Leben betreffen' (S. 56).

Vom Verfasser der mit Recht hochgeschätzten Moralphilosophie konnte man vor allem Klarheit und Richtigkeit der Begriffe und Prinzipien, solide Beweisführung, siegreiche Entkräftung falscher Anschauungen und kluges, von jeder Einseitigkeit freies Maßhalten erwarten. Diese Erwartungen sind auch vollauf erfüllt worden, so daß Cathreins Darstellungen in allen wesentlichen Teilen katholischerseits als unanfechtbar erscheinen. In einigen Nebenfragen hat der Verfasser allerdings auch von katholischen Rezensenten mehr oder weniger wohl begründeten Widerspruch erfahren, so beispielsweise in der Anschauung über Verteilung von Arbeit und Leiden zwischen Mann und Frau (S. 1), oder in der Art und Weise der Begründung des Vorranges des Mannes vor der Frau. Besondere Erwähnung verdient aber die gründliche Widerlegung der Anschauung der Konvertitin, Frau Elisabeth Gnauck-Kühne, welche die christliche, schon in der natürlichen Ordnung begründete Lehre von der gesellschaftlichen Unterordnung der Frau bestritt. Wenn noch ausdrücklich bemerkt werden muß, daß Cathrein keineswegs ausschließlich Theoretiker ist, sondern auch eminent praktische Winke erteilt, namentlich in den Kapiteln ‚Frauenstudium' und ‚charitative Tätigkeit der Frau' sowie im Schlußkapitel ‚Die Frauenfrage und die Verehrung der Gottesmutter', so ist die wärmste Empfehlung, womit wir die Besprechung dieser Schrift beschließen, vollauf begründet.

3. Der auf dem Gebiete der Frauenfrage längst rühmlichst bekannte P. **Augustin Rösler** C. SS. R. will mit der Broschüre: **Die Übung der Charitas** durch die Frauen und an den Frauen (Freiburg i. B. Verlag des Charitasverbandes für das kathol. Deutschland. VIII + 69 S.) ‚durch Klarstellung der katholischen Grundsätze einen Beitrag liefern, worin die katholischen Frauen und Männer an ihre Pflicht erinnert, sodann aber auch manche abenteuerliche Vorstellungen beseitigt werden sollen, die aller Wissenschaft und Wahrheit zum Trotz immer noch außerhalb der Kirche gepflegt werden‘ (Vorwort). Wenn das Schriftchen auch ausdrücklich nicht ‚als praktischer Leitfaden für weibliche charitative Tätigkeit betrachtet‘ sein will, so dient dasselbe doch in hervorragendem Maße praktischen Zwecken.

Angesichts der wahrhaft babylonischen Verwirrung, welche jene Gelehrten, die ‚jeden festen Begriff in Nebel aufgelöst haben‘ (S. 8) auch in der Frauenfrage angerichtet, war es höchst zweckentsprechend, einige grundlegende Begriffe zu erklären. Das tat R. im Nachweis, daß es nur *eine* objektive Moral für Männer und Frauen gibt, in der Darstellung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Liebe zu einander, sowie der Charitas als der besonderen Frauentugend (S. 4—17). Hierbei kommen wiederholt die Kirchenväter zu Wort, wodurch die unerhörten Fabeln, die selbst von Gelehrten über vorgebliche Anschauungen der Kirchenväter von den Frauen ungescheut verbreitet wurden, auf ihren wahren Wert geprüft erscheinen. Im praktischen, dem weitaus größten Teil der Schrift teilt R. die helfenden und hilfsbedürftigen Frauen recht übersichtlich in 3 Klassen: 1. Die mit dem Mann ehelich verbundene Frau als Helferin und Hilfsbedürftige. 2. Die alleinstehende Frau ohne den Mann. 3. Die unter der Gewalt des Mannes stehende ehelose Frau.

In knapper, gedrängter Form wird vorgeführt, was katholischerseits auf diesem Gebiete geschehen, wie vieles noch zu leisten ist. Reiche Lebenserfahrung, ein klarer Blick und selbständiges, besonnenes Urteil zeichnen das Schriftchen aus. Gegenüber dem Ausspruche Cathreins: ‚Die Hälfte der menschlichen Arbeit ist Frauenarbeit, die Hälfte der menschlichen Leiden und Schmerzen wird von Frauen getragen‘ (Die Frauenfrage (S. 1), stellt R. den Satz auf und begründet ihn: ‚Ein Blick ins Leben zeigt, daß von aller Arbeit den Männern weit über die Hälfte, sicher zwei Drittel zukommt . . . Ein etwas tieferer Blick ins Leben zeigt aber auch, daß dem Weibe weit über die Hälfte, wieder etwa zwei Drittel aller menschlichen Schmerzen und Leiden zufällt‘.

Sehr maßvoll und gerecht muß auch R.s Urteil über ‚die Wohltätigkeitsbazare, Wohltätigkeitskonzerte, Bälle und sonstige Vergnügen zu wohltätigen Zwecken' genannt werden. Während Cathrein den Grund für den gesellschaftlichen Vorrang des Mannes in der durchschnittlichen Überlegenheit desselben sucht, will R. die tiefste Ursache dieses Vorranges mit der Vaterwürde begründen. R. erhebt noch immer Anspruch auf gleichen Lohn für Männer und Frauen für den Fall ‚gleicher Vorbildung und absolut gleicher Arbeitsleistung', wobei er besonders die weiblichen Post- und Bahnbeamten sowie die Lehrerinnen im Auge hat (S. 46—49).

Das höchst praktische und zeitgemäße Schriftchen sei wärmstens empfohlen. Mit wahrem Dank nehmen wir das Versprechen R.s entgegen, daß ‚auf vorliegender Grundlage sobald als möglich ein praktischer Leitfaden für die weibliche charitative Tätigkeit erscheinen soll' (Vorwort).

4. Die Vorzüge theoretischer und praktischer Art, welche dem Leitfaden des P. Joseph Biederlack S. J.: Die soziale Frage (Fünfte Auflage. Innsbruck, Druck u. Verlag von Felician Rauch 1902. X + 280 S.) eignen, sind allgemein bekannt und wurden in den verschiedensten Literaturblättern mit Recht lobend hervorgehoben. Es sei darum an dieser Stelle nur dasjenige erwähnt, was die fünfte Auflage von den vorausgehenden unterscheidet.

Vor allem muß freudig begrüßt werden, daß auch die Frauenfrage im Anhange kurz behandelt wurde. Bei den gewaltigen Dimensionen, welche dieser Teil der sozialen Frage angenommen hat, und angesichts der Verwirrung, welche in dieses Gebiet hineingetragen wurde und noch immer wird, war eine Erörterung über das Wesen der Frauenfrage und ihre Ursachen sowie praktische Winke für eine glückliche Lösung derselben in einem Buche, das über die Lösung der sozialen Frage orientieren will, geradezu unerläßlich. Klarheit und Bestimmtheit in den Begriffen, gründliche Beweisführung und kluges Maßhalten zeichnen diese neueste Partie des Buches ebenso aus wie die übrigen Teile desselben. Es wird auch vielen erwünscht sein, daß die Literaturangaben beträchtlich vermehrt wurden. Was im Vorwort zur fünften Auflage versprochen wird, daß bei Bearbeitung derselben ‚die neueren Verhältnisse und Bestrebungen auf dem sozialen Gebiete' berücksichtigt wurden, findet der Leser bestätigt. So wurde der ‚Methode, welche behufs der Lösung (der sozialen Frage) einzuhalten' ist, ein eigener Abschnitt (n. 5) gewidmet, wie auch den ‚falschen Begriffen' aus der Volkswirtschaftslehre des Liberalismus (n. 31 u. 40), der ‚Verbreitung

des Marxismus' (n. 47) und der ‚sozialdemokratischen Reformpartei' (n. 72). Den hochwichtigen Gewerkvereinen wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt (n. 163) und zur Frage Stellung genommen, ob neutrale, interkonfessionelle (christliche) oder katholische Gewerkvereine den Vorzug verdienen. B. gibt sein Urteil dahin ab: ‚1. Wenigstens unter den heutigen Verhältnissen ist ein Anschluß an die neutralen Gewerkschaften gewiß nicht zu befürworten. Diese sind, wenn sie sich auch neutral nennen, tatsächlich nichts weniger als das, vielmehr ganz vom materialistischen Geiste der Sozialdemokratie durchdrungen und darum auch vollkommen ungeeignet, selbst die rein wirtschaftliche Lage der Arbeiter endgiltig besser zu gestalten. Ein Versuch, diese Gewerkschaften durch zahlreiche Beteiligung an denselben seitens der christlich-gläubigen Arbeiterschaft mit christlichen Gesinnungen zu durchdringen, wird wenigstens für jetzt noch als aussichtslos anzusehen sein. 2. Die Gefahr, zu falschen religiösen und wirtschaftspolitischen Anschauungen ihre Mitglieder zu verleiten, führen die interkonfessionellen oder christlichen Gewerkschaften entweder gar nicht oder doch nur in geringem Grade herbei. Die wesentlichen sozialpolitischen Grundsätze haben die gläubigen Katholiken mit den gläubigen Protestanten gemein, da dieselben nicht aus den die beiden Konfessionen trennenden Unterscheidungslehren, sondern aus den ihnen gemeinsamen Wahrheiten des Christentums abgeleitet werden. Wir Katholiken erfreuen uns des besonderen Vorteiles, die richtigen sozialen und wirtschaftlichen Grundsätze mit größerer Genauigkeit und Sicherheit zu erkennen als die Mitglieder anderer Konfessionen, wodurch die Stellung der Katholiken in den interkonfessionellen Gewerkschaften um so günstiger wird. Wenn daher nur einige Vorsicht angewendet wird, läßt sich den religiösen Gefahren, welche interkonfessionelle Gewerkschaften mit sich bringen, ohne Mühe begegnen'.

Unter den Ursachen der Not des Handelsstandes werden in der neuesten Auflage auch die Großbazare ausdrücklich erwähnt (n. 186). Als Einführung in das Verständnis der sozialen Fragen der Gegenwart und Wegführer in der Lösung derselben kann das Buch, zumal in seiner neuesten Form, jedermann, besonders aber den Theologiestudierenden aufs wärmste empfohlen werden.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Nochmals Raka. Der freundliche Leser verzeihe, wenn wir, angeregt durch die sorgfältigen Untersuchungen P. Zorells und Dr. Šandas[1]), seine Aufmerksamkeit aufs neue dem obgenannten Worte zuwenden. Neben den Ableitungen aus dem Aramäischen dürfte vielleicht die Ansicht einiger bei Augustinus Beachtung verdienen, welche ῥακα mit dem griechischen ῥακος Stück Zeug, Fetzen, Lumpen, in Verbindung bringen. De serm. Domini in monte I. 9, 23 (M. XXXIV. 1239) lesen wir: ‚Nonnulli autem de graeco trahere voluerunt interpretationem hujus vocis putantes pannosum dici Racha, quoniam graece pannus ῥακος dicitur: a quibus tamen cum quaeritur, quid dicatur graece pannosus, non respondent Racha; deinde posset latinus interpres, ubi posuit Racha, pannosum ponere, nec uti verbo, quod et in latina lingua nullum sit, et in graeca inusitatum‘. In übertragener Bedeutung finden wir ῥακος, von einem unbrauchbaren Menschen gesagt, öfters bei Luzian (z. B. Tim. 32: ἵν' αὖθις ὁ Πλουτος παραλαβων αὐτον . . ἀποδω παλιν ἐμοι ῥακος ἠδη γεγενημενον), u. a. Vgl. darüber die Wörterbücher. Allerdings scheint[2]) es so nur von einem dritten gebraucht, konnte aber als Lehnwort im Aramäischen auch zur Verunglimpfung einer direkt angesprochenen Person verwendet worden sein. Die ihm dann zukommende Bedeutung ergibt sich unschwer und wäre die von Dr. Šanda dem ruk'a zugesprochene keineswegs unpassend. Für die Möglichkeit der Entlehnung aus dem Griechischen genügt der Hinweis auf die beträchtliche Zahl der dieser Sprache entnommenen Wörter, wie sich in den lexik. Werken Levys bei Fürst, Glossarium graeco-hebr. Straßburg 1891, und in den Arbeiten von S. Krauß finden.

Die Endung ος wurde abgeworfen (vgl. Dalman, Grammatik p. 147, auch תַּכָּא = θᾶκος, Sitz, Stuhl; Tisch, bei Levy, Neubebr. u. chald. Wörterb. IV. 641). Da griechisches κ meist in ק übergeht (Dalm. l. c. 45, 2; auch Könnecke, Behandlung der hebr. Namen in der Septuag. Stargard 1885. p 14), erhält man das aram. Konsonantenbild רקא, ohne daß רכא als unmöglich bezeichnet würde; vgl. oben תכא. In Anlehnung an die Nominalbildung von Verbis med. gem. (vielleicht רקק) konnte, analog dem תכא auch ק dagessiert werden: רַקָּא (vgl. über das Syr.: Nöldeke, Gram.[2] § 21). Der griechische

[1]) S. diese Zeitschrift Bd. XXV (1901) p. 554 und Bd. XXVI (1902) p. 402.

[2]) Der Thesaurus ling. graec. ist uns nicht zur Hand.

Matthäusübersetzer mußte die Gemination nicht wieder ausdrücken; so regelmäßig Δαμασκος für דַּמֶּשֶׂק, u. a. B. aus den LXX bei Könnecke l. c. p. 8. 9. 13.

Könnte die Var. ραχα, — es sei der Gedanke nur angedeutet, — nicht auch innergriech. Verderbnis sein? Eine Verwechslung von K und X, welch' letzteres in der Unziale unter die Linie ja nicht herabgeht. Blass, Evang. sec. Matth. Lipsiae 1901 bemerkt zur Stelle: ,male ραχα ℵ* D al' (so die Lat.).

Die Bedenken, welche der hl. Augustinus gegen die Ableitung des ρακα von ρακος äußert, sind wohl nicht unüberwindlich. Der griechische und noch mehr der lateinische Übersetzer empfand ρακα in dieser Form eben als Fremdwort.

Nun noch einen Blick in die alten Versionen. Die einen transskribieren das Wort; so Syr (sämmtlich), It, Vulg, Kopt[1], Got, der Araber de Lagardes (Lag., Die vier Evv. arabisch. Leipzig 1864). Die armenische und äthiopische Version[2]) übersetzen ρακα, u. z. erstere durch yimar ,Thor, Narr', während in der alten armen. Übertragung der Chrysostomushomilien der Ausdruck ṙakay beibehalten erscheint (s. Hübschmann, Armen. Gramm. I. p. 376), und bei Misk'čean, Lexic. man. armeno-lat. Romae 1887 sogar als deklinierbares Wort — yi, yic (allerdings ohne Belege) aufgeführt wird. Das zweite Schmähwort μωρε bietet der Armenier nur in Umschrift: moros (Nominativform, wohl um es als griech. Wort zu kennzeichnen)[3]).

Merkwürdigerweise gibt jedoch die äthiopische Übersetzung das fragliche Wort mit zadarek̄, pannosus, wieder (darek̄, pars vestis lacerae, pannus), scheint also wirklich an ρακος gedacht zu haben, wodurch unsere Auffassung des ρακα einen Stützpunkt gewänne. Wenn

---

[1]) Die Auskunft über die kopt. Vers. verdanken wir der Güte Herrn Prof. Dr. Riebers in Prag.

[2]) Die Freiberger deutsche Bibelhandschrift bietet merkwürdiger Weise: trucz.

[3]) Doch könnte yimar ursprünglich auch neben moros als Randglosse gestanden haben; später rückte es an Stelle des unverständlichen rakay, während moros blieb. — Über die Ansicht einiger Erklärer, welche in μωρε das hebr. מוֹרֶה ,Widerspenstiger' erblicken, s. B. Weiß, Das Matthäusevangel.[9] Göttingen 1898 z. St. Doch werden in der talmud. Literatur verschiedene Wiedergaben des μωρος ausdrücklich als solche bezeichnet. S. Levy l. c. III. 57. Auch Nestle meint in Expos. Tim. May 1900 p. 382: I have no doubt that μωρε in Mth. 5, 22 is Greek, not Semitic'.

dann den Äthiopen die Lehre des Evangeliums durch aramäische Glaubensboten zukam, fiele einiges Licht auch auf das raka[1]) der Pesch., das gewöhnlich mit rak I. spuit[2]) oder auch mit einem rak II. tenuis, vilis, contemptus fuit (vgl. Dr. Šanda aaO.)[3]) in Verbindung gebracht wird. Freilich könnte gerade auch der Äthiope das ruk'a (rak'a) Dr. Šandas stützen, doch bliebe es immerhin auffallend, daß die syr. Verff. das Wort nicht erkannt.

Doch, soll die alte Gleichung ῥακα = (?)רֵיקָא völlig verworfen sein? Wir möchten dies nicht schlechthin behaupten; denn auch die eben vorgelegten Erwägungen wollen nicht mehr denn als ein Versuch gelten, die Bedeutung des rätselhaften Ausdruckes aufzuhellen.

Bekanntlich erscheint in den talmud. Schriften רֵיקָא öfters als Schmähwort; Schwierigkeit bereitet nur die Vokalisation der Stammsilbe. In der aram. Form zeigt dieselbe ê[4]), in der griech. α. Indes bringt Dr. Šanda treffend die Freiheit im Wechsel der Vokale in Erinnerung, welche im Semitischen obwaltet, und es mag die Frage erlaubt sein, ob man nicht irgendwo unter dialektischem Einflusse auch raka für rêka sprechen konnte. Man vgl. auch, was König, l. c. p. 55 über den Plur. בָּתִּים von בַּיִת und Dalm. Gramm. p. 66 über

[1]) בפתח ריש יקוף sagt bestimmt Barhebr. in seinen Scholien zu Matth. (ed. Spanuth, Gottingae 1879). Das Wort selbst erklärt er durch שׁיטא vilis, contemptus, — עלא durch שׁטיא stultus; man erinnert sich sofort an den Text Ephr. im Kommentar zum Diatessaron: Qui dicit fratri suo vilis aut stulte; (uns nur in der lat. Ausgabe Mösingers zugänglich). Barhebr. hätte sonach hier aus Ephr. geschöpft. S. auch Zahn, Forschungen I. 133. 135.

[2]) Vgl. Theophyl. z. St.: τινες δε το ῥακα, συριστι, καταπτυστον φασι σημαινειν (Ἑρμ. εἰς τα δ' εὐαγγ. Romae 1542 p. 21). An erster Stelle führt er die Ansicht des hl. Chrysostomus an, welcher ῥακα mehr als geringschätziges Rufwort faßt (hom. in Mth. 16, 7. Montfauc. VII. 214); nach ihm Euthym. Zigab. comment. in evang. S. Matth.: ‚Raca autem vox est Hebraica, idem significans quod Tu.' (Max. Bibl. Vet. PP. XIX. p. 591). Ähnlich der hl. Augustinus selbst l. c. und De doctr. christ. II. 11, 16. (M. XXXIV. 42 s.). Vergl. hierüber Maldonat zur St.

[3]) S. die vorhin angeführte Stelle aus Ephräms Kommentar.

[4]) Aus ai entstanden, da רֵיקָן nach dem Typus ḳatlan gebildet ist; s. Dalm. l. c. p. 138. Das hebr. רֵק (רֵיק) nach ḳăṭil, s. König, Lehrgebäude II. 1. p. 82 f., Barth, Nominalbildung §. 10 b.

einzelne Formen mit a statt ai bemerken, ohne daß wir den dort behandelten Beispielen unser raka sofort an die Seite stellen würden[1]).

War der aram. Matthäus ohne Vokale, unser Wort defektiv geschrieben (das bh רקה erscheint im m. sing. immer defektiv), wäre unter Annahme eines Provinzialismus beim Übersetzer die Aussprache ῥακα umso leichter erklärlich.

Leitmeritz. Dr. Franz Herklotz.

Das Trinitäts-Kollegium in Dublin und das katholische Irland. Schon der Name dieses Kollegs ruft in den Herzen der katholischen Iren die bittersten Erinnerungen wach. Es wurde von Elisabeth, der bittersten Verfolgerin der katholischen Iren, gegründet, um die höheren Stände von ihrem Glauben abwendig zu machen, von dem rücksichtslosen Jakob I. mit einem Teil der den katholischen Großen widerrechtlich entrissenen Besitzungen ausgestattet, von Cromwell und den Cromwellianern, den harten Grundherren des Landes, welche den Katholiken nur die unfruchtbare Provinz Connaught überließen, reichlich beschenkt und hat den Geist seiner Gründer mit einigen Ausnahmen treu bewahrt. Die Katholiken, welche Dublin Castle, die englische Zwingburg in Irland, und Trinity College auf gleiche Linie stellten und als die Ursache und Quelle aller ihrer Leiden betrachtet haben, waren zu diesem Urteil vollkommen berechtigt.

Die in mancher Hinsicht verdienstvolle Monographie von Macneile Dixon ‚Trinity College Dublin' (London, Robinson. 1902) sucht die protestantische Universität reinzuwaschen und weist auf die großen Männer hin, welche aus dieser Lehranstalt hervorgiengen, auf einen Bedell, einen Berkeley, einen Grattan, Burke, Butt und so viele andere, welche nicht nur Apostel der religiösen Toleranz waren, sondern auch ein besonderes Wohlwollen gegen die bedrückten und verfolgten Katholiken hegten. Dixon hätte zeigen müssen, daß obengenannte Männer Repräsentanten der Universität gewesen, daß die Vorsteher, welche die Katholiken anzulocken suchten, keine Nebenabsichten gehabt, und nicht bis herab auf die Gegenwart alle Hebel in Bewegung gesetzt hätten,

[1]) Von einigem Interesse für unsere Frage ist es vielleicht, daß sich bei Merx, Chrest. targ. p. 57 (Gen. 1, 2) auch die Form ריקניא (rokanja mit superlin. Punktation) findet; sonst mit ê-Laut.

um die Katholiken, welche Aufnahme suchten, zum Abfall zu bewegen, oder wenigstens mit Vorurteilen gegen den katholischen Klerus zu erfüllen. Es ließe sich leicht zeigen, daß die Universitäten Oxford und Cambridge weit toleranter und wohlwollender und entgegenkommender gegen die Katholiken sind als die Autoritäten in Trinity College. Dank der Oxford-Bewegung und ihren Nachwirkungen, dank dem Schwinden des puritanischen Geistes ist die Atmosphäre an den großen englischen Landesuniversitäten weit katholischer als an der protestantischen Universität Irlands, welche, wie wir unten zeigen werden, die Hebung der Katholiken, die Gründung höherer katholischer Lehranstalten nach Kräften zu verhindern gesucht hat.

Das Mißtrauen des katholischen Volkes gegen die protestantische Episkopalkirche ist so tief gewurzelt, daß für Jahrzehnte an ein freundschaftliches Zusammengehen oder gar an eine gemeinschaftliche Erziehung an einer gemischten, respektive protestantischen Universität nicht zu denken ist. (Die katholische Bevölkerung beträgt nach dem Zensus von 1901 3,310.028 Seelen, die protestantische episkopale 679.385, während die Presbyterianer sich auf 443.494 Seelen belaufen.) Die Katholiken haben vergebens die Gründung einer katholischen Universität verlangt, diese ihre durchaus gerechte Forderung, die von Männern wie Matthew Arnold, John Morley aufs wärmste befürwortet wurde, ist nicht nur von Nonkonformisten sondern auch von der Episkopalkirche Irlands und ganz besonders von dem zur Universität erhobenen Trinitäts-Colleg aufs heftigste bekämpft worden. Ein so liebeloses und unpolitisches Benehmen seitens der Protestanten ist ganz dazu angetan, die Kluft, welche Katholiken und Episkopale trennt, zu erweitern und religiöse Zwietracht zu schüren. Mögen die Episkopalen die englische Regierung noch so heftig angreifen, die dem Lande Irland seit Jahrhunderten von den englischen Regierungen zugefügten Unbilden noch so beredt darstellen, die Katholiken werden sich durch so wohlfeile Redensarten nicht täuschen lassen, vielmehr Zugeständnisse, Taten vonseiten der Episkopalen, vor allem Befürwortung einer katholischen Universität verlangen. Das wäre ein wahrer Freundschaftsdienst. Keiner hat die Ungerechtigkeit der englischen Regierung schärfer hervorgehoben als Dixon p. 18: ‚Der Sieg der Reformation in England, ihre Mißerfolge in Irland und der hieraus erwachsende Gegensatz zwischen englischen und irischen Idealen ist die Hauptschwierigkeit für die Lösung irischer Probleme. Aber es ist nichtsdestoweniger gewiß, daß die grausige Barbarei der Bürgerkriege, die betrügerischen (durch Elisabeth, Jakob I., Cromwell

bewerkstelligten) Gütereinziehungen im großen Stil und die abscheuliche Treulosigkeit der englischen Regierung (unter Karl I., der die den Großen für hohe Summen gewährten Besitztitel durch seinen Statthalter Wentworth als ungiltig zurückwies) die religiöse Gereiztheit nur erhöhen konnten. Religiöse Differenzen hätten nie den unauslöschlichen Haß gegen England großgezogen, wofür wir so viele fortlaufende Zeugnisse in der irischen Geschichte finden' . . Wenigstens eine halbe Million von Katholiken ward in den Jahren 1641—52 ausgerottet, fast alle übrigen aber ,zu Bettlern gemacht oder als Sklaven nach Westindien abgeführt' (S. 50).

Statt aus diesen von ihm angeführten Tatsachen den Schluß zu ziehen, die Regierung sei verpflichtet, einen Teil des 1869 eingezogenen Kirchengutes für Gründung katholischer Anstalten, vor allem einer katholischen Universität zu verwenden, plädiert Dixon für Erweiterung der protestantischen Universiät und Eintritt der Katholiken in dieselbe. Die Gründe, die er ins Feld führt, haben eine komische Wirkung für jeden, der die gegenwärtigen Verhältnisse Irlands und die Geschichte der Vergangenheit kennt. ,An allen den ungerechten Maßnahmen hatte Trinity College keinen Antheil, sagt Dixon, hat sie vielmehr mißbilligt und nur widerwillig zur Durchführung der Strafgesetze die Hand geboten'. Der letzte Satz hebt offenbar die zwei vorhergehenden auf, ist aber durchaus unrichtig. Die ersten Pröpste des Kollegs, Loftus, Alvey, Travers waren bittere Verfolger der Katholiken, der berühmte Erzbischof Ussher, die Zierde des Kollegs, drohte dem irischen Statthalter mit dem Strafgerichte Gottes wegen seiner Schlaffheit in Durchführung der Strafgesetze; die Burke, die Grattan, die Butt sind ehrenvolle Ausnahmen die wenig Einfluß auf die Universität ausgeübt haben, die Loftus, die Dingenan, die Salmon, die Mahaffy, die Ingram (die drei letzten sind Zeitgenossen) unterscheiden sich von einander nur darin, daß die letzteren verschmitzter und raffinierter sind in ihrem Haß und für die freie moderne Wissenschaft einzutreten vorgeben.

Der zu großer Hinneigung zum Katholizismus gewiß nicht verdächtige Geschichtschreiber Irlands, William Hartpole Lecky, urteilt über Dingenan also: ,Der Leser, welcher die Leidenschaften jener Zeit nicht teilt, findet es schwer, sich eine gröbere und unverschämtere Travestie der Wahrheit vorzustellen. Nach Dingenan sind Burke und Grattan wegen ihrer Befürwortung der Emanzipation der Katholiken verantwortlich für alle die religiösen, politischen und sozialen Schäden des Landes, die einzige Rettung Irlands liegt in der Erhaltung des pro-

testantischen Übergewichtes'. Dingenan wird noch übertrumpft von Ingram, dem Professor der Geschichte an der protestantischen Universität, der in einem eigenen Buch den Bruch des mit den Katholiken geschlossenen Vertrages von Limerick 1691 rechtfertigt und in seinem neuesten Werke die Geschichte Irlands seit der Reformation auf den Kopf stellt und alle katholischen und protestantischen Patrioten, welche Religionsfreiheit, Gleichberechtigung der Katholiken und Protestanten durch gesetzliche Mittel zu erreichen suchten, als Friedensstörer, als Vaterlandsverräter brandmarkt, welche die wohlwollenden Absichten der englischen Regierung durchkreuzten und den Religionskrieg immer von neuem anfachten. Ingram will eine kritische Geschichte schreiben, die durch Lecky, Gardiner, Froude, Sigerson entstellte Wahrheit wieder in ihr Recht einsetzen und glaubt durch Häufung von Zitaten, die er den leidenschaftlichsten Tendenzschriften entnimmt, den überzeugenden Beweis geführt zu haben. Alle Stellen, welche mit seiner Theorie sich nicht vereinbaren lassen, werden vornehm ignoriert, selbst die Geständnisse englischer Staatsmänner bleiben unberücksichtigt. Wäre Ingram konsequent, so müßte er nicht nur Lecky, Froude, Gardiner sondern auch Staatsmänner wie Burke, Grattan, Fitzwilliam, Cornwallis, Pitt als gehässige Verleumder, als Feinde Irlands bezeichnen. Der als Geschichtsschreiber Griechenlands bekannte Professor Mahaffy, der früher seine alma mater durch den Spitznamen ‚silent sister' (stumme, aller wissenschaftlichen Leistungen bare Schwester verhöhnt) und sich als Freund der Katholiken ausgespielt hat, hat in letzter Zeit die Maske abgeworfen, die Katholiken aufs gröbste verleumdet und es bitter beklagt, daß katholische Doktoren in rein katholischen Bezirken die Protestanten verdrängen. Die ehrenrührigen Äußerungen gegen den katholischen Klerus übergehen wir. Der berühmte Mathematiker Salmon, der sich später als Exeget qualifizierte und Vorsteher der Universität ist, nimmt auf die ‚katholischen Götzendiener' ebensowenig Rücksicht. Es liegt klar zutage, daß eine Universität, deren Koryphäen so feindselige Gesinnungen an den Tag legen, das Vertrauen der Katholiken nicht erlangen können.

Es muß Dixon zugegeben werden, daß manche Katholiken, die an der protestantischen Universität studierten, ihren Glauben bewahrt und sich als wackere Verteidiger der Rechte ihrer Glaubensgenossen erprobt haben; gegen Ende des 18. Jahrhunderts waren selbst manche Bischöfe geneigt, den Katholiken den Besuch des Trinitäts-Colleges zu erlauben, weil sie den Verheißungen einzelner Professoren Glauben

idenkten; aber die Geschichte des 19. Jahrhunderts hat gezeigt, daß Trinity-College mehr als je die Hochburg des Fanatismus und des Katholikenhasses geworden ist, und die Katholiken niederzuhalten und von den gelehrten Professionen auszuschließen bestrebt ist, es sei denn, daß sie ihren Glauben verleugnen. Folgender Satz Dixons ist, ohne daß er sich dessen bewußt ist, die vollkommenste Parodie: ‚Die Universität hat alle Fellowships (Professuren) mit Ausnahme derer der Theologie für alle, welche sich den Prüfungen unterwerfen und auszeichnen, zugänglich gemacht, im Jahre 1880 und 1890 hat sie je einen Katholiken (Maguire und Starkie) zum Fellow ernannt. Dieses sind die Dienste, die sie der liberalen Sache erwiesen hat; sie hätte nicht mehr tun können‘. In 30 Jahren hätte die Universität, auch wenn sie nur jedes Jahr einen Fellow wählt, 10 geeignete Katholiken finden können. Dr. Maguire, der erste katholische Fellow, war nicht nur ein schlechter Katholik, sondern auch ein Gegner der patriotischen Partei. Ulick Burke, ein bitterer Renegat und so viele andere, die ihren Glauben verleugneten, erfreuten sich eines hohen Ansehens im Trinitätskolleg, tüchtige Katholiken hatten keine Aussicht auf Beförderung. Ingram, Stockes konnten die Katholiken nach Herzenslust verunglimpfen, Zerrbilder der katholischen Lehre entwerfen, die Autoritäten schritten nie gegen dieselben ein, hatten aber die Stirne, sich ihrer Unparteilichkeit, ihres Wohlwollens gegen die Katholiken zu rühmen. Trinity College ist und bleibt protestantisch, bigott und wird den Katholiken nie gerecht werden, die Proselytenmacherei ist ihm zur zweiten Natur geworden, deshalb können die Katholiken, ohne Schaden an ihrer Seele zu leiden, seine Vorlesungen nicht besuchen.

‚Daß das römisch-katholische Irland‘, sagt Dixon p. XII, ‚keine offene (!) Universität wünscht, vielmehr eine exklusive Anstalt verlangt, in welcher die Wissenschaft in der Theologie, respektive dem Dogma wurzelt, das geht Trinity College nichts an; nur das Parlament kann diesen Wunsch erfüllen‘. Nun die Katholiken verlangen nicht, daß die protestantischen Theologen von Trinity die Errichtung einer theologischen Fakultät und die Aufstellung katholischer Lehrer befürworten, es genügt ihnen, wenn sie neutral bleiben und sich enthalten, den Katholiken vorzuschreiben, was sie zu tun haben. Weder Mahaffy noch Salmon, weder Dixon noch andere in Trinity ausgebildete Gelehrte haben sich dieser Neutralität beflissen und durch ihre Handlungsweise den Beweis geliefert, daß die katholischen Iren allen Grund haben, eine eigene Universität zu fordern. Es wäre der Gipfel der Ungerechtigkeit und Verkehrtheit, wenn man, nachdem die Gleichberechtigung aller Kon-

fessionen anerkannt worden ist, fortführe, der Episkopalkirche Privilegien zu gewähren, einem Sechstel der irischen Bevölkerung die Leitung der Universität anzuvertrauen. Katholiken und Presbyterianer machen mit Recht geltend, daß entweder alle höheren Lehranstalten vom Staate zu dotieren sind oder keine, daß Trinity keine Ansprüche auf die katholischen Kirchengüter hat, die ihm der Staat verliehen hat. Was der Staat gegeben hat, kann er wieder nehmen.

Wohl in ganz Europa gibt es keine Lehranstalt, in denen die nationalen Eigentümlichkeiten so wenig entwickelt, der nationale Geist so wenig zum Durchbruch gekommen ist; nur infolge einer natürlichen Reaktion gegen den antinationalen in Trinity herrschenden Geist haben einige wenige echten Patriotismus an den Tag gelegt, die irische Geschichte von einem nationalen Standpunkt aus geschrieben, die Großtaten des Volkes oder einzelner durch ihre Poesie verherrlicht. Die bedeutendsten Geschichtschreiber und Poeten sind auch hier Katholiken oder Männer, die, wie Edmund Burke (dessen Mutter Katholikin war), zum Katholizismus hinneigten. Dixon macht sich einer großen Übertreibung schuldig, wenn er behauptet, das Trinitäts-Kolleg hätte dem Vaterland in jeder Generation eine Reihe von Patrioten geschenkt. Der irische Dichter Thomas Moore, der 1793 an der protestantischen Universität studierte, hatte wohl die Anlage zu einem großen Dichter, konnte aber infolge seiner Erziehung die Eigentümlichkeiten, welche der irischen Poesie ihren Reiz verleihen, Pathos, Gefühlstiefe, Einbildungskraft nicht entwickeln. Auch Sir Samuel Ferguson, der gleichfalls Katholik war, ist mehr anmutig, zierlich als hinreißend, überwältigend. Dixon nennt letzteren wohl mit Unrecht den besten irischen Dichter, denn Aubrey de Vere, der gleichfalls am Trinitätskolleg studiert hat und später katholisch wurde, erinnert weit mehr an die alten irischen Barden, unterhielt indes zu seiner alma mater keine näheren Beziehungen. Es ist jedenfalls bezeichnend für den engherzigen protestantischen und anti-irischen Standpunkt der Universität, daß sie von der großen katholischen Oxford-Bewegung kaum berührt war, daß von den zwei protestantischen Erzbischöfen Dublins dem rationalistischen und kalten Whately, und dem tieffrommen, mystisch veranlagten Trench, der erstere, obgleich er geistiger weniger bedeutend war, größeren Einfluß auf Professoren und Studenten übte.

Dublin Castle, der Sitz der irischen Regierung und die Universität lagen zu nahe neben einander. Letztere wagte es nie, den Ton anzugeben, die öffentliche Meinung zu leiten oder gar sich an die Spitze

der Bewegung zu stellen, welche die Regeneration der Nation, die Wiedererneuerung der irischen Literatur und Sprache sich zum Ziele setzte. Den Werken der Katholiken Lanigan, Eugen O'Curry, O'Donovan, Hogan, M'Carthy hatten, wenn wir von Reeves, Todd und den weit späteren W. Stokes, Bury absehen, die Universität nichts Ähnliches entgegenzusetzen. Todd tat seinen großen Verdiensten um die Erforschung der alten Literatur den größten Eintrag durch seine Biographie des hl. Patrick, in der er den Geist des Protestantismus in die altirischen Denkmäler hinein zu interpretieren suchte. Es ist wirklich beschämend für die reiche und gut dotierte protestantische Universität, daß sie für die Herausgabe irischer Werke weit weniger getan hat als die armen Katholiken, daß Professoren deutscher, französischer, englischer Universitäten für Aufhellung der irischen Literatur des Mittelalters mehr getan haben als die der Universität in Dublin. Man prüfe die in Hermathena und andern von Trinity veröffentlichten Schriften enthaltenen Aufsätze und man wird bemerken, wie selten irische Schriften behandelt werden. Kann man sich nach alledem wundern, daß die irischen Homerulers so wenig Sympathie für die protestantische Universität an den Tag legen?

Die katholische Religion ist die der Mehrheit; ihre Bekenner können mit Recht verlangen, daß dieselbe respektiert, daß in den Kontroversen, die sich leider nicht vermeiden lassen, ein anständiger Ton angeschlagen werde. Man lese die Schriften eines Salmon, eines Sir George Stockes und vergleiche sie mit den theologischen in Oxford und Cambridge veröffentlichten Werken. Wie sehr sticht der Dünkel, das Selbstgefühl der Dubliner Professoren von der Bescheidenheit und Unbefangenheit ab, die man in Oxford und Cambridge bekundet. Offenbar hat man daselbst die Zeichen der Zeit besser zu deuten verstanden und gesehen, daß die Tage des Vorurteils und des bitteren Hasses vorüber sind, daß man den Katholizismus nicht länger als Götzendienst verschreien und eine Stufe niedriger setzen kann als den Islam. In Trinity versucht man das Rad der Zeit zurückzudrehen, das Licht, das die neuen Forschungen über den Katholizismus verbreitet haben, auszuschließen und einen verknöcherten Protestantismus, als die Religion des Fortschrittes dem Publikum anzupreisen. Übrigens sind die theologischen Leistungen sehr gering.

Die protestantische Universität, wird man einwenden, hat zwar die Aufgabe, die Nation zu vertreten, die nationale Sprache und Literatur zu pflegen, grob vernachlässigt und nur wenige Keltologen her-

vorgebracht, ja sogar den Einfluß, den sie besaß, mißbraucht, um die Eroberer zu Gewalttaten gegen die schwachen und ohnmächtigen Katholiken aufzureizen; aber sie hat das Banner der Wissenschaft stets hochgehalten und der Welt einige der größten Männer der Wissenschaft geschenkt. Wir wollen die Leistungen eines Hamilton, Salmon, Mahaffy, Palmer, Purser, Bury, Tyrell keineswegs unterschätzen, müssen aber hervorheben, daß Trinity dem Ideal einer Universität weit weniger nachgekommen ist als manche kleine deutsche Universität.

Strenge genommen hat sich das Trinitätskolleg noch nicht zu einer Universität erweitert und kann füglich als Artistenfakultät betrachtet werden, mit der medizinische und juristische Fachschulen verbunden sind. Eine Reihe von wichtigen Zweigen des Wissens kann man in Dublin nicht studieren und selbst in der Altertumswissenschaft und der Mathematik herrschen noch vielfach veraltete Methoden. Dixon ist auf diesen Punkt wohlweislich nicht eingegangen und hat den Examinationsschwindel, der in Dublin auf die Spitze getrieben wird, kaum berührt. Der für die Prüfungen jedes Termines (Hilary, Easter, Trinity, Michaelmas sind die vier Quartale) vorgeschriebene Lehrstoff ist so umfänglich, daß an eine Bewältigung desselben nicht zu denken ist, daß selbst tüchtige Talente zu einem Einpauker ihre Zuflucht nehmen müssen. Die einen suchen die Eigentümlichkeiten des Examinators kennen zu lernen, erraten die Fragen, die er voraussichtlich stellen wird, andere verlassen sich auf ihr Glück und studieren höchstens in den letzten Wochen und machen trotz ihrer Unwissenheit ein glänzendes Examen. Manche Fragen sind entweder zu leicht oder zu schwer oder höchst sonderbar, wie jeder, der die in den Universitätskalendern abgedruckten Fragen nachliest, sich überzeugen kann. Vorlesungen über Philosophie, über mittelalterliche Geschichte, Religionswissenschaft werden entweder gar nicht gegeben oder schlecht besucht, so daß der Professor die Lust und Liebe verliert, weil die Studenten, wenn sie sich auf ihr Examen vorbereiten und es gut bestehen wollen, für die sogenannten Nebenfächer keine Zeit haben. Von einer mit allerlei köstlichen geistigen Gerichten reich besetzten Tafel und von dem Genuß dieser geistigen Nahrung kann keine Rede sein. Jedes Quartal hat seine schweren Prüfungen, der Universitätsstudent in Dublin hat eine gebundene Marschroute, sein genau vorgeschriebenes Pensum und gleicht dem Lasttier, das erst nach der Vollendung seiner Studienjahre frei aufatmen und sich eine ihm zusagende Beschäftigung wählen kann.

Während man in Oxford und Cambridge die Studenten zu selbständiger Forschung anzuleiten und anstatt das Gedächtnis mit unnötigem Lehrstoff zu überladen, den Gesichtskreis der Studenten zu erweitern und zur selbständigen Auffassung anzueifern angefangen hat, legt man im Trinitätskolleg ein viel zu großes Gewicht aufs Auswendiglernen, stumpft den Geist ab und wundert sich am Ende über den Mangel an Selbständigkeit und Freiheit. Von Berufung tüchtiger Lehrkräfte von auswärts kann keine Rede sein, nur der, welcher in dem Konkurs seine Mitbewerber aussticht, erhält eine Professur. Eine gewisse Schlagfertigkeit im Antworten, ein großes Selbstvertrauen führt bei mündlichen Prüfungen weit öfter zum Siege als wirkliche Gelehrsamkeit. Selbst Dixon gibt zu, daß nicht selten die tüchtigsten Männer, die später einen hohen wissenschaftlichen Ruf erlangten, in den Examina durchgefallen sind, meint aber, daß das im Trinity übliche System, den Würdigsten zu erwählen, alle Nachteile ausgleiche (S. 270). Die Parforcetouren, die übermäßigen Anstrengungen bei der Bewerbung um Professuren hat bekanntlich schlimme Wirkungen, die einen ziehen sich einen frühen Tod zu, die andern sind geistig erschöpft oder werden Pedanten; nur wenige haben die Lust und Liebe zur Arbeit, die nötige geistige Frische bewahrt und büßen dieselbe früher oder später ein, weil sie durch das Abnehmen der vielen Prüfungen, die mit der Professur verbunden sind, zu Prüfungsmaschinen herabgewürdigt werden.

Die Prüfungen sind für die Professoren der Universität zu einer ergiebigen Erwerbsquelle geworden. Jede höhere Lehranstalt für männliche und weibliche Studenten setzt eine Ehre darein, sich von Universitätsprofessoren examinieren zu lassen, die guten Prädikate, welche die Schüler bei diesen Examina erhalten, sind die allerbeste Reklame. Bei einem solchen System ist ein ‚otium cum dignitate‘, ein regelmäßiges Studium, eine Aneignung der neuesten Resultate der Wissenschaft unmöglich. Man begreift, weshalb so viele zu den höchsten Hoffnungen berechtigenden Talente in der Wissenschaft so wenig leisten. Irland müßte wenigstens noch zwei Universitäten haben, eine katholische in Dublin, eine presbyterianische in Belfast. Die Professoren des Trinitätskollegs schaden sich selbst durch ihre Bekämpfung einer katholischen Universität und werden es wahrscheinlich noch erleben, daß die Einkünfte ihrer Universität zur Dotierung einer neuen konfessionslosen Lehranstalt verwendet werden. Sie arbeiten den Nonkonformisten in die Hände, welche den Ruf: ‚Nieder mit allen vom Staat subventionierten konfessionellen Anstalten‘ beständig wiederholen, sägen den Ast ab, auf dem sie sitzen. Sollte indes die eng-

lische Regierung sich endlich ermannen und die katholische Universität errichten, dann wird die religiöse Zwietracht erst recht wachgerufen. Noch ist es Zeit, das Versäumte gutzumachen, den Unwillen der Katholiken zu entwaffnen. Wenn alle Iren sich vereinigen und die Forderungen der Katholiken unterstützen, dann ist der erste Schritt zur Einigung getan, dann macht man mit der vollkommenen Gleichberechtigung aller Konfessionen, die bisher ein toter Buchstabe geblieben ist, Ernst, dann wird das hochbegabte Volk der Iren sich frei entwickeln, dann wird jede Konfession ihren Anteil an der wissenschaftlichen Arbeit liefern und den Bann des Fanatismus lösen, der bisher das größte Hindernis des Fortschrittes gewesen ist.

Die katholischen Bischöfe haben von der Regierung nicht mehr verlangt, als was ihnen in Deutschland gewährt wird — Einfluß auf die Besetzung theologischer Lehrstühle und die Zusage, daß Professoren, welche die katholische Lehre angreifen und verhöhnen, das Handwerk gelegt werde. Die Protestanten beanspruchen und üben dieses Recht, können deshalb den Katholiken den Vorwurf der Unfreiheit nicht machen. Die Lehrfreiheit ist nicht gleichbedeutend mit Willkür, dem Professor, der die kirchliche Lehre über Bord geworfen, kann unmöglich gestattet werden, unerfahrene, im Denken ungeübte Studenten zum Skeptizismus und Unglauben zu verführen. Sei er Theologe, sei er Laie, es ist seine Pflicht, jedes Ärgernis zu vermeiden, und sich auf die ihm gestellte Aufgabe zu beschränken.

Exaeten. A. Zimmermann S. J.

Das Erscheinungsjahr des kleinsten deutschen Katechismus von Canisius. In seiner Schrift über die Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Canisius (Freiburg 1893 S. 106 ff.) hat P. Braunsberger angenommen, daß Canisius seinen kleinsten deutschen Katechismus zum erstenmale im Jahre 1558 zu Dillingen herausgegeben hat. In dem zweiten Bande des Briefbuches des sel. Canisius (Canisii Epistulae II, 883 sqq.) vertritt er dagegen die Ansicht, daß dieser Katechismus schon 1556 oder 1557 erschienen ist, allem Anscheine nach in Ingolstadt. Daß in der Tat Canisius seinen kleinsten deutschen Katechismus schon 1556 in Ingolstadt veröffentlicht hat, werden die folgenden Ausführungen [vollauf bestätigen.

Ende 1564 ließ Herzog Albrecht von Bayern den Pfarrern seines Landes eine ‚Information' bezüglich der Spendung der Kommunion

unter beiden Gestalten zuschicken[1]). In dieser ‚Information' heißt es nun auf Bl. 34: ‚Damit auch die jetzige, sonderlich die jung angehende Priesterschaft verstehen möge, wie es vor Alters mit Reichung dieses hochwürdigen Sakraments in der christlichen Kirche gehalten worden, und daß diese jetzige hievor gesetzte Ordnung demselben nicht entgegen sei, daß auch sie, die Priester, sich desto ordentlicher und gottseliger darnach zu richten wissen, so hat man denselbigen christlichen und katholischen Ritum auch hiezu drucken wollen, wie denn der hievor auf die Pfarren der Salzburgischen Provinz gleichfalls geschickt worden, dem auch alle frommen katholischen Priester zweifelsohne fleißig nachgehen werden'. Es folgt dann (Bl. 34—51) der Ritus der Kommunion, der einige Jahre früher von der bayerischen Regierung den Pfarrern zugesandt worden war.

In welchem Jahre hatte aber diese Zustellung stattgefunden? Näheres hierüber erfahren wir aus den Verhandlungen des bayerischen Landtages vom Jahre 1557. Auf diesem Landtage, der Ende 1557 in Landshut versammelt war, ließ Herzog Albrecht erklären, daß viele Priester sich ‚verbotener, unchristlicher und ganz unleidlicher Profanation und Unordnung bei Ausspendung des hochheiligen Leibes und Blutes Christi' schuldig gemacht haben. Diese Mißbräuche hätten den Herzog veranlaßt, eine ‚christliche Ordnung' ausgehen zu lassen, an die sich die Priester künftig zu halten hätten. Da der Metropolitan (Erzbischof von Salzburg) und die andern Ordinarien vermeinten, er hätte ihnen hierin vorgegriffen, ließen sie eine ‚gedruckte Instruktion' veröffentlichen,

[1]) Christliche und Catholische Information. Wie sich im brauch des hochwürdigen Sacraments des Altars under Bayderlay gestalt bede Priester und Layen halten sollten. Ingolstadt, Alex. und Samuel Weißenhorn. 1564. 51 Bl. 8°. Über die Entstehung dieser Schrift, wovon die Münchener Staatsbibliothek zahlreiche Exemplare verwahrt, vgl. A. Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. München 1891. S. 145—147. Die bayerische Regierung hatte die Information in einer Auflage von tausend Exemplaren drucken lassen, wie sich aus einem Briefe von Martin Eisengrein an den bayerischen Kanzler Simon Eck, vom 2. Januar 1565, ergibt: ‚Was die Exemplaria de communione anbetrifft, vermeinen die Weißenhorn, daß ihnen für ein Exemplar 3 creutzer sollen bezalet werden; doch wollen sie E. Ht. das mehren oder zu mindern heimgesetzt haben. Nun macht aber, sampt den zehen, so wir behalten und den 3 oder 4, so verlohnet werden, die ganze Summe tausend, ist die bezalung leicht zu schließen'. Münchener Reichsarchiv. Bayer. Religionsakten. Abth. 14. Bd. VI. f. 17.

die sich aber, wie dem Herzog berichtet worden, mehr auf die Lehre als auf die Administration der Sakramente beziehe und der Deklaration (vom 31. März 1556) nicht entgegen sei[1]).

Demnach war die ‚christliche Ordnung', die Herzog Albrecht den Pfarrern zustellen ließ, noch vor der Instruktion erschienen, die der Salzburger Erzbischof und andere Bischöfe veröffentlicht hatten. Nun ist aber die Salzburger Instruktion im Jahre 1556 erschienen[2]); folglich muß auch die ‚christliche Ordnung' kurz vorher erschienen sein, und zwar nach dem 31. März 1556; denn das ist das Datum der ‚Deklaration', die Herzog Albrecht zugleich mit der ‚christlichen Ordnung' den Pfarrern zusenden ließ.

Mit der ‚christlichen Ordnung' und der ‚Deklaration' vom 31. März 1556 ist nun aber auch der kleinste deutsche Katechismus des sel. Canisius dem bayerischen Klerus zugesandt worden.

Die Münchener Staatsbibliothek verwahrt zwei Bände (Liturg. 388. 4.; Liturg. 587. 4.) mit folgenden Druckstücken: 1) Ritus Communionis Catholicus, 10 Bl., mit den Bogensignaturen A, B, C. 2) Catholische und Christliche ordnung der Communion, 11 Bl., mit den Signaturen a, b, c. 3) An die, so auß der Consecration des Canons das Sacrament des Altars empfahen Vermanung, 4 Bl., mit der Signatur A. Auf der Rückseite des letzten Blattes steht unten: Catech-. Dann folgt 4) Catechismus oder die Summa christlicher leer für die ainfeltigen in fragstuck gestellet, 28 Bl., mit den Signaturen B—H. Es ist dies der kleinste deutsche Katechismus von Canisius. Auf der Rückseite des letzten Blattes steht unten: Von. Dann beginnt 5) Von Gottes genaden Albrecht u. s. w. das ist die Deklaration vom 31. März 1556; 4 Bl., mit der Signatur J. Alles ohne Ort und Jahr. Wie die fortlaufenden Signaturen beweisen, ist der Katechismus mit der Vermahnung und der Deklaration vom 31. März 1556 gedruckt worden. Nun setzt aber die Vermahnung die ‚christliche Ordnung' voraus; folglich ist auch letztere zugleich mit dem Katechismus gedruckt worden. Da nun diese ‚Ordnung' vor der Salzburger Instruktion erschien, so

[1]) Fr. v. Krenner, Der Landtag im Herzogthum Baiern vom Jahre 1557. München 1803. S. 97.

[2]) Christenliche, Catholische underricht, wie sich die Pfarrer, Seelsorger und Prediger im Saltzburger Bistumb und Provintz, in jren Predigen, zu underrichtung des Christlichen volcks, halten . . . sollen. Dillingen 1556.

folgt, daß sie im Jahre 1556 nach dem 31. März erschien, und zwar in Ingolstadt bei Weißenhorn, dem Drucker der herzoglichen Veröffentlichungen.

Man könnte höchstens einwenden, daß vielleicht die ‚christliche Ordnung' 1556 separat erschien und jene zwei Bände, wovon der eine (Liturg. 388) auf dem Einbande die Jahreszahl 1557 trägt, also 1557 eingebunden worden ist, einen zweiten, Anfang 1557 ausgeführten Druck der ‚christlichen Ordnung', diesmal mit dem Katechismus und der Deklaration, enthalten. Für eine solche Annahme liegt jedoch nicht der geringste Grund vor, vielmehr sprechen gewichtige Gründe dagegen.

Die Münchener Staatsbibliothek verwahrt von der christlichen Ordnung 5 Exemplare, 4 mit dem Katechismus[1]), eines, in einem Sammelbande, ohne den Katechismus; aber auch letzteres Exemplar stimmt mit den andern vollkommen überein; von einer zweifachen Ausgabe ist also keine Spur vorhanden. Auch die herzogliche Deklaration ist auf der Münchener Staatsbibliothek nur in jener Ausgabe vorhanden, die mit dem Katechismus verbunden ist. Wer wird aber annehmen wollen, daß die Deklaration vom 31. März 1556 erst im Laufe des Jahres 1557 gedruckt und versandt worden sei. Man wird also mit Sicherheit behaupten dürfen, daß der kleinste deutsche Katechismus von Canisius schon 1556 erschienen ist.

Nun begreifen wir auch besser eine Bemerkung in den Anweisungen, die der hl. Ignatius im Februar 1556 seinen geistlichen Söhnen mitgab, als er sie nach Prag sandte, um dort ein Kollegium zu eröffnen. Er sagte ihnen unter anderm: ‚Man sorge für einen Katechismus von der Art, daß die Kleinen und die gewöhnlichen Leute ihn kaufen, verstehen, auswendig lernen können . . Ich glaube, der Doctor Canisius hat bereits einen solchen Katechismus verfaßt'. Ganz dieselbe Anweisung gab er auch seinen Söhnen, die er im Juni 1556 nach Ingolstadt sandte: ‚Es sollte eine kurze christliche Lehre in der Landessprache vorhanden sein, die man von den kleinen Schülern könnte auswendig lernen lassen . . Ich glaube, Doctor Canisius hat eine solche verfaßt'[2]).

---

[1]) Ein Exemplar der ‚Ordnung' mit dem Katechismus und der herzoglichen Deklaration ist auch verzeichnet in L. Rosenthals Katalog 37, Nr. 3294.

[2]) Braunsberger, Entstehung der Katechismen des sel. Canisius. S. 102.



Allerdings kommt in dem Briefbuche des sel. Canisius eine Bemerkung vor, die anzudeuten scheint, daß der kleine Katechismus erst 1557 gedruckt worden sei. Am 11. Februar 1557 schrieb nämlich Canisius an Laynez: Item io faccio stampar adesso certe cosette in Tedescho, *et un Catechismo per li putti* (Canisii Epistulae II, 69). Dazu bemerkt Braunsberger (ibid. 887): Quae verba dum expendo, magis feror ad dicendum, vere anno 1557 minimi illius catechismi germanici editionem *principem* in lucem prodisse. Allein es kann sich ja hier sehr wohl um eine ganz neue Ausgabe des 1556 erschienenen Katechismus handeln. Die Ausgabe von 1556 war für die Geistlichen bestimmt, wie das Quartformat und die beigegebenen amtlichen Schriftstücke beweisen. Was lag nun näher, als denselben Katechismus in kleinerm Format für die Kinder, per li putti, drucken zu lassen? Tatsächlich erschien 1558 in Dillingen der deutsche Katechismus in Sedezformat. Ob die Ausgabe, die Canisius in seinem Briefe vom 11. Februar 1557 erwähnt, noch 1557 erschienen sei, oder — was wahrscheinlicher ist — ob die Vollendung des Druckes aus uns unbekannten Gründen bis ins Jahr 1858 sich verzögert habe[1]), mag dahingestellt bleiben.

München. N. Paulus.

Der Name Jesuit vor der Gründung der Gesellschaft Jesu. Es dürfte von Interesse sein, daran zu erinnern, daß schon vor Gründung der Gesellschaft Jesu der Name ‚Jesuit' bekannt war, und zwar wie als Ehrenname so auch als Spottname.

Als Ehrenname begegnet er uns in einer aszetischen Schrift des Karthäusers Heinrich Arnoldi von Sachsen, der 1487 als Prior der Basler Karthause gestorben ist: Tractatus de modo perveniendi ad veram et perfectam Dei et proximi dilectionem, habens fundamentum in theologia mistica. A Carthusiano quodam editus. S. l. e. a. (Basileae circa 1470)[2]). Hier heißt es am Schlusse, in

[1]) Früher war Braunsberger geneigt, eine solche Verzögerung anzunehmen; er schreibt nämlich inbezug auf den im Briefe vom 11. Februar 1557 erwähnten Katechismus: ‚Der Druck scheint zu Anfang des folgenden Jahres vollendet gewesen zu sein'. Entstehung der Katechismen. S. 107.

[2]) Vor einigen Jahren habe ich (Katholik 1891. II, 350; Freiburger Kirchenlexikon IX², 338), irregeführt durch B. Pez (Biblioteca ascetica.

einer Erklärung des Ave Maria: O mater Salvatoris, o mater gratiae, quoniam iste verus filius tuus, etiam verus Dei filius, dictus est vere nomine et re per mysterium Iesus a salvando, Christus ab unctionis dono, fac materno interventu tuo, ut nos tui pauperculi, quorum etiam mater dici non verecundaris, sicut a Christo Christiani, id est, uncti vocati sumus, ita quoque a Iesu *Iesuitae*, id est, salvati vocari veraciter mereamur.

Als Spottname wird der Name ‚Jesuit' erwähnt in einem sehr verbreiteten Beichtbuche des 1526 verstorbenen Löwener Theologieprofessors und Predigers Gottschalk Rosemund: Confessionale. Antverpiae 1519. f. 12a. Bei der Anklage über die Sünde der Hoffart läßt der Verfasser den Beichtenden bekennen: Praetermisi verbum Dei docere, ecclesias et sermones visitare, studere, societates et commessationes vitare, ac alia diversa pietatis opera facere neglexi vel omisi, ob quorundam derisorum obloquutionem, qui dicerent me esse pharisaeum, *iesuitam*, hypocritam, beginam.

Demnach wurde in den Niederlanden am Anfange des 16. Jahrhunderts der Name ‚Jesuit' in demselben Sinne wie der heutige Spottname ‚Betbruder' gebraucht. Wenn daher die Söhne des hl. Ignatius bei ihrem ersten Erscheinen in Deutschland ‚Jesuiten' genannt wurden, so hat man wohl diese Bezeichnung nicht bloß von dem Namen ‚Gesellschaft Jesu' abgeleitet, man wird dabei vor allem auch des alten Spottnamens sich erinnert haben. Dies wird bestätigt durch einen Brief, den Canisius am 5. Februar 1545 von Köln aus an einen niederländischen Grafen geschrieben hat. Canisius bemerkt darin, es sei die invidia und die obtrectatio, quae nobis Iesuitae nomen dedit (*Braunsberger*, Canisii Epistulae I, 134).

München. N. Paulus.

Ratisbonae 1723 sqq. Tom. IV. Praefatio.), diese Schrift irrig dem Karthäuser Nicolaus von Straßburg zugeschrieben. Pez, der die Schrift im 6. Bande der Bibliotheca ascetica abdruckt, hat hier in der Einleitung seinen Irrtum berichtigt. Die Schrift ist sicher von H. Arnoldi, wie der gut unterrichtete Trithemius (Catalogus illustrium virorum Germaniam exornantium. S. l. e. a. (1495), fol. 54 b), der auch Arnoldis Todesjahr mitteilt, ausdrücklich angibt.

Kleinere Mitteilungen. Wenn Eusebius h. e. 3, 38 von den pseudo-klementinischen Schriften sagt, sie seien erst ‚gestern und ehegestern' als Schriften des apostolischen Klemens ausgegeben worden, so hat er mit dieser Angabe wenig Glauben gefunden. Man hielt ihm entgegen, schon Origenes führe ja Stellen aus den Pseudo-Klementinen an, sie könnten also unmöglich erst kurz vor des Eusebius Zeit dem hl. Klemens untergeschoben sein. Allein dieser Einwand scheint, wenigstens nach einigen neueren Forschern, nicht auf so festen Füßen zu stehen, als man wohl meinte. Es kommen zwei Klementinenzitate bei Origenes inbetracht, eines in der Philokalia, d. h. in den von Gregor von Nazianz und Basilius gesammelten Auszügen aus Origenes, das andere im Matthäuskommentar des Alexandriners. Von dem ersteren Zitat behauptete schon Bigg in Studia Biblica 2 (1890) 186, es stamme ‚zweifellos' von Gregor und Basilius, sei also Zutat zum Text des Origenes. Das gleiche behauptete nach ihm Robinson in seiner Ausgabe der Philokalia.

Was die andere Klemens-Anführung im Matthäus-Kommentar betrifft, so sucht nunmehr auch von ihr Chapman im Journal of Theological Studies 3 (London 1902) 436—441 zu beweisen, daß sie nicht auf Origenes zurückgehe, sondern spätere Einführung sei. Seine Gründe sind außer dem Schweigen des Eusebius und dem Umstand, daß die Klementinenzitate in der auch sonst sehr freien lateinischen Origenes-Übersetzung überliefert sind, namentlich folgende. Das Klemenszitat im Matthäuskommentar des Origenes findet sich im Opus imperfectum in Matthaeum des Ps.-Chrysostomus mit solchen Übereinstimmungen wieder, daß an eine Abhängigkeit gedacht werden muß. Wer von den beiden ist nun der Entlehner? Chapman sucht zu zeigen, daß der Origenes-Übersetzer aus dem Opus imperfectum das Klemenszitat herübernahm. Denn Ps.-Chrysostomus führt Petrussprüche aus den Klementinen auch sonst noch viermal an. Alle diese 5 Stellen kann er nicht dem echten Text des Origenes entnommen haben, denn er glaubt an die Echtheit der Petrussprüche, was man dem Origenes nicht zutrauen kann. Also wird er wohl auch das eine fragliche Zitat, das man heute in der Übersetzung des Origenes findet, nicht aus diesem genommen haben, sondern dort, wo er auch die vier andern entnahm. Da aber eine Abhängigkeit zwischen Ps.-Chrysostomus und dem Origenesübersetzer besteht, und Ps.-Chrysostomus nicht der Entlehner ist, so muß die Entlehnung dem Origenesübersetzer zugeschrieben werden. Erst nach der Entstehung des Opus imperfectum würde also das Klemenszitat in den Text des

Origenes eingedrungen sein. Außerdem wird der Kontext klarer, wenn man die Berufung auf die Klementinen aus demselben entfernt 2c.

— Aus einem Vortrag von Prof. W. M. Ramsay über ‚die geographischen Verhältnisse, welche Geschichte und Religion in Kleinasien beeinflußten‘ (The Geographical Journal 20, London 1902, 257—275) heben wir eine Bemerkung über die Ursachen heraus, welche diese einst so blühenden Gegenden in Einöden verwandelten. Ramsay erblickt den Hauptgrund in der ‚Nomadisierung‘ des Landes seit den Einbrüchen der Seldschuken. Die Einfälle der Araber leiteten das Unheil höchstens ein. Sie ‚versuchten zweimal ihre Grenze von Tarsus über den Taurus vorzuschieben und Tyana zu behaupten; aber die Kaliphen Harun al Raschid und Al Manun, welche in Tyana eine Moschee bauten und eine Garnison einlegten, sahen sich genötigt nach Tarsus zurückzuweichen, noch bevor zwei Jahre verflossen waren. Länger hielten sie sich, von Melitene ausrückend, im Besitz von Cäsarea, aber auch dort konnten sie sich nicht dauernd halten. Es gelang ihnen nie, jenseit des Taurus festen Fuß zu fassen. Sie überschritten den Taurus in ihren jährlichen Zügen, oft zweimal im Jahr, sie eroberten fast jede Stadt im ganzen Land, sie belagerten dreimal Konstantinopel, und trotzdem behaupteten sie in mehr als drei Jahrhunderten solcher Kriegführung jenseit des Taurus nie einen Fuß breit Landes außerhalb des augenblicklichen Bereiches ihrer Waffen. Sie eroberten und zogen ab, und die Bevölkerung erholte sich von jedem Schlag mit wunderbarer Schnelligkeit. Wahrscheinlich gibt es in der ganzen Geschichte kein so auffallendes Beispiel für die Elastizität und Regenerationskraft, welche dem festzusammengekitteten Gefüge eines wohlorganisierten Volkes eigen ist . . .‘

‚Wenn in späterer Zeit der Türke mit seiner tieferen Barbarei zustande brachte, was dem gebildetern und feurigern Araber nicht gelang, so ist der Triumph des Türken ein Beispiel für die einzige Art und Weise, auf welche, abgesehen von völliger Ausrottung, das Barbarentum über eine zivilisierte und organisierte Gesellschaft Herr werden kann, indem es nämlich das Gefüge und den Aufbau der Gesellschaft bricht und dieselbe wieder zu einem Haufen von unverbundenen Atomen macht. Die türkische Eroberung wurde nicht durch Schlachten und Siege zustande gebracht. Sie wurde vollendet durch die Nomadenstämme, welche das Land überfluteten, die Bande des Verkehrs, welche die Gesellschaft zusammenhalten, sprengten . . . Die türkische Eroberung bedeutete die Nomadisierung des Landes . . .

‚Wenn man die Geschichte der zwei Jahrhunderte liest, welche dem ersten Erscheinen der Türken am östlichen Horizont des Römerreiches 1070 n. Chr. folgten, so wundert man sich oft, wie es kommen konnte, daß die seldschukischen Türken Herr über das Reich wurden. Nach ihrem ersten großen Sieg bei Manzikert, waren ihre Waffen nie imstande, in ordentlichem Kampf und unter gleichen Bedingungen einer byzantinischen Armee standzuhalten, wenn die letztere mit irgend welcher Klugheit oder Geschick geleitet wurde. Und doch nahm die römische Zivilisation, welche drei Jahrhunderte beständigen Eroberungszügen der Araber Widerstand geleistet hatte, immer mehr ab und starb aus vor der unordentlichen, undisziplinierten, schlecht organisierten Seldschukenmacht . . .

‚Die turkmannischen Nomaden werden von den eigentlichen Türken bei den byzantinischen Schriftstellern ebenso klar unterschieden, als des heutigen Tages durch die Tatsachen . . . Das Bild, welches diese byzantinischen Schriftsteller uns vor Augen stellen, wurde durch Schreiber dieses in den folgenden Worten zusammengefaßt: ‚Die nomadisierenden Turkmanen ergossen sich über das Land, der Boden hörte auf, bebaut zu werden, die Bevölkerung nahm ab, die christlichen Städte wurden wie Inseln getrennt durch ein Meer von wandernden Nomadenstämmen. Verkehr und infolgedessen Handel und Gewerbe wurden im weiten Umfang zerstört, und Schritt für Schritt ergaben sich die Christen an den meisten Orten dem orientalischen Geist und der orientalischen Religion des herrschenden Stammes . . .‘ (pap. 261—263). K.

— Der hl. Julian, Bischof von Le Mans (eppus Cenomanensis) in den slavischen Kirchenbüchern, war vor zwei Jahren noch Gegenstand lebhafter Kontroverse in französischen Zeitschriften, besonders in der ‚Revue historique et archéologique du Maine‘ und in der ‚Revue de l'art chrétienne‘. Anlaß dazu hatten ein paar Bilder des Heiligen gegeben, die der gelehrte Kan. Dr. Didiot, Professor von Lille, in Rußland gefunden. Nachdem die Identität des im Martyrologium romanum am 27. Januar angesetzten hl. Julianus mit dem bei den Slaven am 13. Juli verehrten Heiligen so leidlich, d. h nicht mit der erwünschten Einhelligkeit festgestellt war, wurde die weitere Frage aufgeworfen, woher es wohl gekommen sein mag, daß dieser französische Heilige zu so hohen Ehren bei den Slaven gelangt sei? Bei der Erörterung dieses Punktes konnte jedoch keinerlei Verständigung erzielt werden. Während die einen den Kult des Heiligen über Pader-

born nach Rußland importiert wissen wollten, ließen die andern den heiligen Julian durch die Kreuzfahrer im Orient bekannt und empfohlen werden. Und so ist diese Streitfrage in Frankreich bis auf den heutigen Tag unentschieden geblieben. — Da ich ganz unverdienter Weise mit in die Diskussion hineingezogen wurde, so will ich hier aus dem berühmten Hagiologen (vormals Archimandriten, jetzt Erzbischof) Sergius[1]) ganz kurz mitteilen, wann und wie Julian Du Mans in das slavische Heiligenverzeichnis gekommen ist.

Bei der Beschreibung der slavischen Minäen-Lesungen, welche (der hl.) Dimitrius[2]), Metropolit von Rostow (1689—1705), herausgegeben, sagt Sergius: ‚Er (Dimitrius) hat in die Minäen einige Erzählungen von Heiligen gebracht, welche von altersher, lange vor der Trennung in der abendländischen Kirche anerkannt wurden, obgleich sie sich nicht befanden oder heute sich nicht in den morgenländischen griechischen Kalendarien befinden: so[3]) ... (12. Juli). Julianus, kenomanischer Bischof ... Durch die Eintragung dieser Gedächtnistage in die Minäen hat (der hl.) Dimitrius Baronius entsprochen, welcher aus den morgenländischen Monumenten in das römische Martyrologium ganze Hunderte von Gedächtnistagen der morgenländischen Heiligen eingetragen hat‘ (I, 274, n. 5). N. Nilles.

— Preisfragen. Auf Ersuchen des Dekanates der theologischen Fakultät der k. k. Universität in Wien teilen wir mit, daß aus der Lackenbacher'schen Stiftung eine Prämie von 800 K für die beste Lösung nachstehender Preisfrage zu vergeben ist: Epistolarum ad Ephesios et Colossenses doctrina de persona Salvatoris et de ejus opere salvifico systematice proponatur. Bezüglich der Bedingungen zur Erlangung der Prämie müssen wir auf die offizielle Kundmachung verweisen.

Der neugegründete ‚Münchener Volksschriftenverlag‘ in München setzt einen Preis von je 1000 M. aus für die beste volks-

[1]) Vgl. über dieses epochemachende Werk m. Kalendar. utr. Eccles.², I, XXXV—XXXVI u. II, 835. Die 2. Aufl. ist erschienen zu Wladimir ad Kljäsma 1901; angezeigt in dieser Zeitschrift 1901, S. 28*.

[2]) Über diesen gelehrten (und von Russen als ‚Heiligen‘ verehrten) Metropoliten vgl. Martinov, an dem in dieser Zeitschriift 1901, S. 722 angeführten Orte.

[3]) Folgt eine lange Reihe alter abendländischer Heiligen, die sich nicht in den griechischen Kalendarien befinden; darunter auch unser Julian von Cenomanum.

tümliche **apologetische** Monographie über eines der folgenden Themate: 1. Ist Jesus Christus der Sohn Gottes? 2. Wo finden wir die wahre Kirche Christi? 3. Die Beicht, ihr Recht, ihre Geschichte und ihr Segen. 4. Die hl. Kommunion, ihre Einsetzung, ihre Feier, ihre Früchte. 5. Priestertum und Opfer in der Kirche Christi. Der genannte Verlag versendet auf Wunsch kostenlos an Reflektanten ausführliche Erläuterungen zu dem Preisausschreiben.

Auf die im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1902 740—749, von neuem vorgebrachten Beschwerden des Herrn Dr. **Kempf** einzugehen, halte ich nicht für angezeigt, umsomehr, da dieselben bereits ihre Erledigung finden durch die Schrift ‚Kritik und Antikritik in Sachen meiner Geschichte des deutschen Volkes'. 2. Heft. Freiburg i. Br. 1902. Sollte mein verehrter Rezensent einmal eine wissenschaftliche Replik liefern, was bis jetzt nicht geschehen ist, so werde ich nicht ermangeln, dieselbe zu beantworten.

Emil Michael S. J.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche.

Von **Stan. v. Dunin-Borkowski** S. J.

2. Artikel.

Bekanntlich hat es auch Sohm versucht, auf einer noch breiteren Grundlage als Harnack die rein charismatische Ordnung der ältesten Christengemeinden aufzubauen[1]).

Wir haben bei einer anderen Gelegenheit[2]) auf die interessante Tatsache aufmerksam gemacht, daß unter 128 Haupttexten, welche Sohm zum Beweis heranzieht, höchstens dreizehn entfernt brauchbar sind, keineswegs aber für die Allgemeinheit der Behauptungen Sohms eintreten; 26 Stellen sind für Sohms Hypothese gleichgültig, 41 sprechen gegen ihn, 48 endlich beweisen nur, wenn er seine Ansicht als einzig

[1]) Kirchenrecht I [1892] S. 16—179. Von Sohm beeinflußt sind unter andern: A. C. Mc Giffert, A history of Christianity in the Apostolic age [1897]; vgl. S. 668—671; trotz prinzipieller Abweichungen auch Karl Köhler, Theol. L.-Z. [1892] S. 588—594; Deutsche Ztschrift für Kirchenrecht, III. F. VI [1896/97]; vgl. SS. 3, 11 ff., 14. 15 ff., und Möller-Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte I² [1902]; vgl. S. 90 ff.

[2]) Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats [1900] S. 155 ff.

richtig voraussetzt und sodann die Texte mit Gewalt seinem Gedanken anpaßt.

Hier wollen wir einige Hauptstellen herausgreifen, um die eigenartige Textdeutung Sohms zu veranschaulichen und die Unhaltbarkeit seiner Schlüsse darzutun. Damit werden auch die Auffassungen neuerer Anhänger Sohms erledigt.

Sohm geht von dem Satz aus, daß Kirche und Kirchenrecht mit einander in Widerspruch stehen; er sucht dann allerdings dieses Axiom einigermaßen aus den Quellen zu beweisen und baut seine ganze Hypothese auf dem so hergerichteten Fundamente[1]).

Die grundlegende Ableitung des genannten Axioms ist bei Sohm aprioristisch. Das Wesen der rechtlichen Befugnis besteht nach ihm darin, daß sie formaler Natur sei, ‚das heißt, daß sie auf Grund bestimmter Tatsachen der Vergangenheit zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich gerechtfertigt erscheint oder nicht'[2]). Ist es nun möglich, fragt er, ‚daß es ein Recht gibt, der Gemeinde eine bestimmte Entscheidung als Gottes Entscheidung aufzudrängen? Ist es möglich, daß eine Lehre deshalb als Gottes Lehre zu gelten hat, weil der Lehrende vielleicht vor einiger Zeit formrichtig von der Gemeinde erwählt oder sonstwie rechtmäßig bestellt ist? Sobald gewiß ist, daß nicht Menschen Wort, sondern allein Gottes Wort in der Ekklesia regieren soll, sobald ist ebenso gewiß, daß es keine Macht noch Amtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnis gegenüber der Gemeinde gibt. Das Wort Gottes erkennt man nicht an irgend welcher Form, sondern an seiner inneren Gewalt. Die Christenheit hat nur dem Wort zu folgen, welches sie kraft innerer freier Zustimmung als Gottes Wort anerkennt'[3]).

Die ganze Argumentation stützt sich demnach auf die sonderbaren Annahmen: 1) Gott oder Gottes Legat kann niemand Gottes Wort anvertrauen mit der Befugnis, es andern zu verkünden und mit der Pflicht für die andern, es mit innerer Zustimmung frei anzunehmen. 2) Gott oder Gottes Legat kann niemand das Recht geben,

---

[1]) Inbezug auf die ganze Theorie Sohms sei verwiesen auf ‚Die neueren Forschungen' 2c. S. 153 ff. Dort deutete ich den Weg, welchen die Kritik einzuschlagen hat, nur kurz an.

[2]) Kirchenrecht I. S. 23.

[3]) AaO.



andere zu regieren und zu leiten auf dem Weg nach einem bestimmten Ziel. Sohm muß beide Sätze halten, sonst stürzt sein Beweis. — Tatsache ist nun, daß die Quellen der ältesten Zeit ausdrücklich das Gegenteil beider Sätze enthalten, und daß die Urkirche sich auf dieser gegenteiligen Lehre wesentlich aufbaut. Also muß der Historiker, selbst wenn er für sich an jenen beiden Annahmen festhält, eingestehen, daß er sich mit der Gedankenwelt der Urkirche in Widerspruch befindet.

Der Apostel Paulus gibt immer und überall in feierlicher Weise seiner Überzeugung Ausdruck, daß er predigen muß, daß er ein strenges Recht hat auf sein Apostelamt, welches nicht von Menschen herrührt, daß er Unterwerfung im Glauben fordern kann und muß, daß er Anordnungen erlassen kann, die allgemein giltig sind, und denen man sich zu fügen hat; daß seine Lehre absolut richtig, jede gegenteilige verdammenswert sei. Die Stellen sind ja schon oft gesammelt und besprochen worden; darum genügen diese kurzen Andeutungen.

Die Sprache ist so deutlich, daß man in jedem andern Falle auf die rechtliche Natur dieser Beziehungen schließen müßte; also darf ein methodisch vorangehender Kritiker hier keine Ausnahme machen. Freilich kommen neben diesen rechtlichen Verhältnissen andere Beziehungen vor, welche teils auf die Liebe, teils auf den Einfluß der charismatischen Würde zurückzuführen sind; alles aber rein nach dieser einen Klasse der Zeugnisse zu beurteilen, ist dem Historiker nur dann erlaubt, wenn er positiv nachweisen kann, daß zwischen beiden Sphären, der rechtlichen und der charismatischen, nach der Überzeugung der Zeitgenossen ein unvereinbarer Widerspruch bestand. Tut er das nicht, so trägt er eben seine Ideen in eine frühere Zeit hinein und verläßt die dem Forscher gesetzten Grenzen. Und eben hierin liegt Sohms Fehler. Er geht von seinem Rechtsbegriff, von seinem Begriff des Wortes Gottes und dessen Verbindlichkeit aus und legt beide dem hl. Paulus und den alten Christen unter.

Nirgends beweist Sohm, daß diese seine zwei Hauptbegriffe für Paulus und die Urkirche maßgebend waren. Bei alledem setzt er noch voraus, was doch vornehmlich zu beweisen war, es könne kein Recht geben, ‚der Gemeinde eine bestimmte Entscheidung als Gottes Entscheidung aufzudrängen‘. Von diesem Axiom ausgehend, nimmt er die Nachrichten, welche eine charismatische Ordnung betonen, als grundlegend an und interpretiert alles darnach. Es mögen sich sieben Stellen beim hl. Paulus finden, welche Sohm zum Teil für sich in Anspruch nehmen kann. Auch diese beweisen bloß die

bekannte Tatsache von dem großen Einfluß der Geistbegabten in den ältesten Gemeinden; für die These Sohms einer ausschließlich charismatischen Organisation bieten sie keinen Anhaltspunkt. Alle übrigen Stellen über Unterordnung, Gehorsam, Befehle, Gesetze, also ungefähr 96 Texte, welche, wie sie vorliegen, ganz klare Rechtsverhältnisse zum Ausdrucke bringen, analysiert Sohm nicht unabhängig von seiner Annahme.

Dann muß er eben die historische und psychologische Unmöglichkeit mit in Kauf nehmen, daß Klemens Romanus auf einmal das göttliche Recht erfand, es vorschob und alsbald allgemein durchdrang, also die Verfassung änderte, ohne auf einen namhaften Widerstand zu stoßen; die weiten Bande der Liebe wandelte er in engere und strenge Fesseln des Rechtes nach eigenem Ermessen um, und alles das formte sich so schnell und wie mit einem Schlag, daß schon Ignatius von Antiochien in verschiedenen Kirchen von dieser Regierungsart als von einer selbstverständlichen, dem Christentum wesentlichen, göttlichen sprechen konnte. Wir vermögen nicht in solchen Konstruktionen historischen Ernst zu entdecken.

Ganz abgesehen davon, daß Sohm uns in diesen rechtlosen urchristlichen Gemeinden eine Utopie aufdrängt, welche aller Erfahrung Hohn spricht, scheint er mit seinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch zu geraten. Prüfen wir seine Ausführungen an der Hand der Prinzipien, die er in seinen Institutionen des römischen Rechts entwickelt[1]). Auch hier ist übrigens die Darlegung der Grundbegriffe recht anfechtbar. ‚Das Recht', sagt Sohm, ‚ist das machterteilende ethische Gesetz des menschlichen Gemeinlebens. Durch das Recht bestimmen, begrenzen, verteilen sich die Machtverhältnisse innerhalb der menschlichen Gesellschaft nach Maßgabe des in der menschlichen Gemeinschaft (zunächst in der Volksgemeinschaft) lebendigen Ideals der Gerechtigkeit, dessen letzte Quelle der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit ist'. — Bleiben wir hier stehen.

Es lebt also in der menschlichen Gemeinschaft der Glaube an Gottes Gerechtigkeit; als dessen Spiegelbild ersteht das Ideal der Gerechtigkeit, welches den Menschen bei Bestimmung und Verteilung der Machtverhältnisse vorleuchtet. Es ist das alles gleich mit dem Menschen selbst gegeben, es entwickelt sich wie von selbst in seinem

[1]) Institutionen § 7.

Geist und seinem Willen und drängt ihn zur Aufstellung gesetzlicher; rechtlicher Ordnung.

Wo demnach der Glaube an Gottes Gerechtigkeit intensiver den Menschen ergreift, wird auch das Ideal der Gerechtigkeit aus seiner Quelle mit größerer Kraft und hellerer Klarheit entspringen, es wird umso lebendiger, umso mächtiger zu der ihm eigenen Tat der Regelung der Machtverhältnisse, der Normierung der Rechte drängen und treiben.

Und gerade der Glaube an Gottes Gerechtigkeit erleuchtete mit einer bisher ungeahnten Lichtfülle die Herzen der neubekehrten Heiden. Der Apostel Paulus betonte zudem nachdrücklichst den innigen Zusammenhang aller Obrigkeit, aller rechtlichen Ordnung mit Gottes Willen und Gottes Macht verteilendem Gesetz.

Jeder Gehorsam sollte als ein Gehorsam gegen Christus aufgefaßt und geübt werden. Alle diese Ideen lagen auf jener Linie, auf welcher sich das im Menschen lebende Rechtsideal von innen heraus in Tat und Rechtsnormierung umzusetzen strebt, und nun sollte gerade die erste Christengemeinschaft ihrem ganzen Wesen nach mit Rechtsregelungen im Widerspruch stehen.

Auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts, sagt Sohm, erscheint das Rechtssubjekt „als Glied einer Gemeinschaft, welcher es zu dienen bestimmt ist, damit es zugleich ihre Wohltaten genieße“[1]). Genau auf diese Elemente stoßen wir schon im Römerbrief (XII. 4 u. 5); und noch deutlicher im ersten Brief an die Korinther (XII. 12—30) und Eph. (IV. 11 ff.); hier finden wir überall Glieder, die dem Ganzen dienen müssen, um zugleich wieder seine Wohltaten zu empfangen.

Dieses mag genügen, um zu zeigen, wie inkonsequent Sohm in der Anwendung seiner eigenen Begriffe verfährt.

Zum Glück sind ihm in der Leugnung aller rechtlichen Normierung des Lebens der Urgemeinde und ihrer Verfassung nur wenige gefolgt. Die meisten nehmen doch neben den charismatischen Organen auch andere an mit definierbaren Rechtskompetenzen. Der Grund ist die allzu deutliche Sprache der Quellen, in denen sich beide Elemente neben einander oder auch mit einander kombiniert klar vorfinden.

So muß man denn die charismatischen und rein charitativen Elemente an der Hand der Quellen von den rechtlichen Erscheinungen und den eigentlichen Ämtern gesondert betrachten. Hat man diese Arbeit unabhängig von jeder Hypothese und ohne willkürliche Subsumierung

[1]) AaO. S. 15.

aller Erscheinungen bloß unter die eine oder die andere dieser zwei Hauptgruppen vollendet, dann mag man an die Aufstellung einer höheren Einheit denken; man mag aus dem innersten Wesen des Christentums eine Idee zu schöpfen versuchen, welche den gesammten Kirchenorganismus einheitlich umfaßt und allseitig erklärt. So ist die Gefahr, in einen so absoluten Mystizismus zu verfallen, wie es Sohm begegnet ist, ganz ausgeschlossen. Eine andere Gefahr droht aber auch hier: die so gefundene Idee darf nicht die Schöpfung einer rein subjektiven Abstraktion sein, sie muß die mehr oder weniger bewußte Idee der Urkirche sein, sie muß also auf historischem Wege gefunden werden. Die ergiebigsten Quellen sind die paulinischen Briefe und die eigenartigen, aber wohl noch nicht genug nachgedachten Formeln, mit denen Ignatius das Verhältnis der Gläubigen zu den Bischöfen, Presbytern und Diakonen zeichnet.

Sohm legt bei seiner Hypothese an die Interpretation der Quellen einen Maßstab an, der, konsequent durchgeführt, auch das griechische, römische, altgermanische, und überhaupt das ganze indogermanische Recht auflösen würde. Scheint ihm doch ein von Gott ausgehendes Gesetz absolut unvereinbar mit einem strengen Rechtsbegriff. Und dennoch betrachteten ‚die Hellenen . . wie überhaupt die Indogermanen das Recht von altersher als göttliche Satzung (θέμις) und die hauptsächlichste Aufgabe der Götter bestand für ihren Glauben eben darin, über dieser Rechtsordnung schützend zu walten. Dem entsprechend galten denn auch die ältesten Gesetzgebungen den späteren als Offenbarungen der Götter‘ [1]).

‚Das Recht‘, sagt Brunner über das germanische Recht, ‚gilt als eine ewige Ordnung des Friedens. Aus der allgemeinen Rechtsüberzeugung hervorgehend, wird es auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, als Überlieferung der Götter betrachtet [2]).

Nicht bloß bei Aufstellung seines Fundamentalsatzes bedient sich Sohm eines ganz subjektiven Maßstabes, auch in seinen Einzeluntersuchungen über die charismatische Organisation vermag er sich nicht auf einen objektiven, von seiner Hypothese unabhängigen Standpunkt zu erschwingen.

---

[1]) Jul. Beloch, Griechische Geschichte I. S. 306.

[2]) Deutsche Rechtsgeschichte [1887] I. S. 109. Vgl. Mommsen, Röm. Staatsrecht I. S. 9., Dahlmann, Das Mahabharata als Epos u. Rechtsbuch [1895] S. 93 ff.

Sohm will nachweisen, daß die ‚Evangelisten' Timotheus und Titus alle ihre Befugnisse, Stellenbesetzung, Kirchenzucht, Verwaltung des Kirchengutes, Aufstellung der ‚maßgebenden Ordnungen', kraft der Lehrgabe, des Charismas üben, nicht kraft apostolischer, vom Apostel empfangener Vollmacht[1]).

Er geht in seiner Argumentation von den zwei Stellen aus, an welchen dem Timotheus sein Charisma ins Gedächtnis zurückgerufen wird[2]). Die Texte besagen, Timotheus dürfe seine Geistesgabe nicht vernachlässigen, er solle sie ‚anfachen'. Sohm ganz im Banne seiner Hypothese befangen, faßt beide Stellen im ausschließlichen Sinne, und so wird ihm das Charisma zur einzigen Wurzel der autoritären Stellung der Adressaten.

Mitten unter andern Ermahnungen fordert ferner der Apostel Timotheus auf, er solle eifrig bestrebt sein, vor Gott als bewährter Mann da zu stehen, als ein Arbeiter, der sich nicht zu schämen braucht, und der das Wort der Wahrheit richtig behandelt[3]). Sohm knüpft daran die vollkommen unberechtigte Bemerkung: ‚Die ganze Thätigkeit des Evangelisten ist „ein Verwalten des Wortes der Wahrheit"'[4]).

Andere Beweise hat auch Sohm nicht; daß Timotheus Mann Gottes[5]), Diener Jesu Christi[6]), Knecht des Herrn[7]), Mitarbeiter Gottes[8]) genannt wird, beweist für Sohms Hypothesen speziell nichts.

Im ersten Korintherbrief schreibt Paulus allerdings über Timotheus: ‚Er tut Gottes Werk wie auch ich'[9]); im zweiten Korintherbriefe ist die Rede vom Gehorsam, welchen die Christen dem Titus,

---

[1]) Kirchenrecht I S. 43 ff. u. S. 42 A. 10 u. S. 44 ff. A. 16—20.

[2]) Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος 1 Tim IV. 14 und ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοί. 2 Tim I. 6.

[3]) σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστῆσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (2 Tim II. 15, 16).

[4]) AaO. S. 44, A. 20. (Der Sperrdruck des Wortes ‚ganze' ist von mir).

[5]) 1 Tim VI 11.

[6]) 1 Tim IV. 6.

[7]) 2 Tim II. 24.

[8]) 1 Thess III. 2. — Tit I. 5; 1 Tim III. 1 ss. und 8 ss.; 1 Tim V. 19, 20; Tit III. 10; 1 Tim V. 17; 1 Tim V. 11; 1 Tim IV. 3—6 beweisen nichts für Sohm. Ebensowenig Euseb. Kirchengesch. III. 37.

[9]) τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ (1 Cor XVI. 10).

den sie mit Furcht und Zittern aufnahmen, erwiesen haben[1]. Alles das bleibt aber auch dann vollkommen wahr, wenn beide Männer auf Grund von Vollmachten des Apostels handelten. Auch von einem Mandatar kann man ja in aller Wahrheit sagen, er tue dasselbe Werk wie der Auftraggeber; damit ist doch nicht ausgesprochen, daß die Berechtigung zum Handeln auf beiden Seiten die gleiche Begründung habe.

So beweist denn keine der 19 Stellen, welche Sohm anführt, das Geringste, während eine stattliche Reihe Texte seiner Hypothese geradezu widerspricht. Er erwähnt allerdings nur vier[2]; in der ersten ist von einer Anordnung des Apostels die Rede[3], in einer zweiten ‚stellt der Apostel sein Kommen in Aussicht, um den Evangelisten abzulösen'[4]. Die zwei Nachrichten über die Handauflegung des Apostels und des Presbyteriums beweisen gemäß der kategorischen, einfach willkürlichen Behauptung Sohms nur ‚Bekräftigung des Charismas, keine Vollmachterteilung'[5]. Alle übrigen Stellen, es sind deren wenigstens dreiundzwanzig, welche der Hypothese ganz ungünstig sind, analysiert Sohm nicht.

Der Briefschreiber kehrt tatsächlich überall seine Autorität den Adressaten gegenüber hervor. Er hat Timotheus aufgetragen, in Ephesus zu bleiben[6] und wies ihm eine bestimmte Arbeit an[7]; Titus gegenüber ist seine Sprache noch energischer[8]. Timotheus soll seine Lehre einrichten nach dem Evangelium der Herrlichkeit des seligen Gottes, ‚das mir (Paulus) anvertraut ward'[9]. Die Tätigkeit, welche Timotheus ans Herz gelegt wird, erscheint ganz als Frucht der Mahnung, des Auftrags des Apostels[10]. Er soll die Christen über das unterrichten, was der Apostel will[11], was

---

[1]) καὶ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ἐστὶν ἀναμιμνησκομένου τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοὴν ὡς μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐδέξασθε αὐτόν (2 Cor VII. 15). Vgl. Sohm aaO. S. 44 A. 20.

[2]) Sohm, aaO. S. 44 ff. A. 20.

[3]) Tit I. 5.

[4]) Vgl. 1 Tim IV. 13; Sohm aaO. S. 44 A. 20.

[5]) Sohm, aaO.

[6]) 1 Tim I. 3.

[7]) Cf. l. c. ἵνα . . .

[8]) Tit I. 5 ss.

[9]) 1 Tim I. 11. ἐπιστεύθην ἐγώ. Cf. II. 7 u. 2 Tim I. 11.

[10]) Cf. 1 Tim I. 18 ss.; II. 1 ss.; VI. 13 ss.

[11]) Cf. 1 Tim II. 8; V. 14.

er erlaubt und nicht erlaubt[1]). Paulus erteilt dem Timotheus Ermahnungen, damit Timotheus *wisse*, wie er sich zu benehmen habe[2]). In imperativischer Form werden den beiden Adressaten ihre Pflichten vorgehalten[3]); der Apostel erwartet bestimmt, daß Timotheus sich genau an seine Vorschriften halten werde[4]). Die Lehre, welche Timotheus von Paulus gehört hat, soll er andern zuverlässigen Männern übermachen[5]). Paulus selbst betont *seine* Lehrautorität Timotheus gegenüber[6]).

Ein unbefangener Beurteiler wird jedenfalls solche klare Zeugnisse, welche die Abhängigkeit des Timotheus und Titus von Paulus ausdrücklich bezeugen, den unbestimmten Aussagen, welche Sohm für sich in Anspruch nimmt, vorziehen.

An einer anderen Stelle will Sohm nachweisen, daß die Wahl in der Gemeindeversammlung und die Handauflegung kein Amt, keine Gewalt verleihe, sondern nur eine praktische Bezeugung des bereits besessenen Charisma sei[7]).

Allerdings ist in den Quellen klar enthalten, daß *Paulus* zum *Apostolat* nicht durch Menschen, sondern von Gott erwählt wurde[8]), und daß die Stellung der eigentlichen Charismatischen unmittelbar Gottes Tat sei[9]). Aber diese Wahrheit darf man natürlich nicht ohne weiteres verallgemeinern.

Der Bericht der Apostelgeschichte über die Wahl des Matthias zum zwölften Apostel[10]) und die Aussonderung des Paulus und Barnabas zum Werk Gottes[11]) erzählt von zwei Stadien der Handlung. Zunächst gibt Gott seinen Willen kund, bei Matthias durch das Los, im zweiten Fall durch einen prophetischen Ausspruch. Das zweite

[1]) 1 Tim II. 12.

[2]) 1 Tim III. 15 ss.

[3]) 1 Tim cap. IV, V u. VI; und 2 Tim II. 14 ss.; IV. 1 ss. Tit II. u. III.

[4]) 1 Tim V. 21.

[5]) 2 Tim II. 2.

[6]) 2 Tim I. 8, I. 13 u. III. 14.

[7]) Sohm aaO. S. 56 ff.

[8]) Vgl. zB. Gal I. 1.

[9]) 1 Cor XII. 28; Eph. IV. 19.

[10]) Apostelgesch. I. 23 ss.

[11]) L. c. XIII. 2 ss.

Stadium wird bezeichnet durch Aufnahme unter die Zwölf und durch Handauflegung seitens der Propheten und Lehrer[1]).

Auf die Ordination des Timotheus beziehen sich wenigstens drei Stellen[2]). Propheten haben auf ihn hingewiesen, Paulus und das Presbyterium ihm die Hände aufgelegt. Damit wurde allerdings eine Zustimmung zum Ausdruck gebracht. Aber in keinem der drei Berichte findet sich eine Erläuterung des genaueren Verhältnisses der Tätigkeit Gottes zur Tätigkeit der Menschen. Daß diese letztere nichts als eine bloße 'Zustimmung zu dem Wort des Propheten, d. h. die Anerkennung bedeutet, daß durch den Mund des Menschen wirklich Gott geredet hat', wird von Sohm grundlos, nach einer rein subjektiven Interpretationskunst behauptet[3]).

In den ersten Zeiten scheinen allerdings, so weit wir aus den Quellen schließen können, auch zu Episkopen und Diakonen vielfach, vielleicht immer, solche gewählt worden zu sein, welche von Gott irgendwie dazu bezeichnet waren, sei es durch ein deutlich hervortretendes Charisma, sei es durch die Mahnung eines Propheten[4]).

Diese Ansicht stützt sich außer auf die eben angeführten Stellen der Pastoralbriefe auch auf den ersten Klemensbrief[5]) und eine Nachricht des Klemens von Alexandrien[6]). Sehr fraglich sind zwei weitere

---

[1]) So ganz klar nach dem Zusammenhang. Daß die 'Versammelten' die Handauflegung vornahmen, ist willkürliche Deutung Sohms (aaO. S. 57. A. 3).

[2]) 1 Tim I. 18, IV. 14; 2 Tim I. 6. Ob die zwei anderen Texte 1 Tim IV. 12, 2 Tim II. 2 hieher gehören, bleibt auch nach den Ausführungen Holtzmanns (Pastoralbriefe S. 227 ff.) und Sohms (Kirchenrecht I S. 58 u. A. 4) sehr zweifelhaft.

[3]) Vgl. Sohm aaO. S. 58.

[4]) Daß es immer so geschah, läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen. Das VI. Kapitel der Apostelgeschichte und das XV. Kapitel der Didache sind jedenfalls neutral. Außer den 3 Stellen der Pastoralbriefe ist kein einziger Text so deutlich, daß er nicht anders gedeutet werden könnte.

[5]) 1. Ad Cor. XLII. 4 Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.

[6]) Vom Apostel Johannes: . . . ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλῆρον ἕνατέ τινα κληρώσων [Lesart kaum richtig] ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων (Clem. Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος C. XLII).

Andeutungen der Apostelgeschichte[1]) und der Anfang des Briefes des hl. Ignatius an die Philadelphier[2]).

Wenn unter den Hirten (ποιμένες) des Epheserbriefes die Episkopen zu verstehen sind, so hätten wir es allerdings auch hier mit einem Text zu tun, der ziemlich klar als Vorbedingung zur Wahl das Charisma bezeichnet[3]).

Es heißt aber ganz unkritisch vorangehen, wenn man, wie Sohm es tut[4]), spätere Zeugnisse, welche das ‚Urteil Gottes' vor der Wahl betonen, einfach auf die gleiche Stufe mit jenen alten Nachrichten stellt. Alle derartigen Ausdrücke beim hl. Cyprian und in den apostolischen Konstitutionen[5]) beweisen kein unmittelbares Eingreifen Gottes, sie sprechen nur in rhetorischer Form aus, daß der Beruf von Gott kommt.

Alles in allem ist also der Satz Sohms und seiner Anhänger, das Charisma allein begründe in positiver Weise das geistliche Amt, wieder nichts anderes als ein rein subjektiver Schluß weit über die Quellen hinaus.

Die exegetische Kleinarbeit Sohms ist bei dieser ganzen Frage recht unbefriedigend ausgefallen. Um die Handauflegung bei der Ordination des Timotheus zu einem ‚bloß bezeugenden Vorgang', abzuschwächen, beruft er sich auf den gleichartigen Gebrauch von διά an den beiden einschlägigen Stellen. Timotheus besitzt sein Charisma δια προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν und auch einfach διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν. ‚Die Prophetie', schreibt Sohm, ‚ist zweifellos ein bloß bezeugender Vorgang; der Prophetie wird aber in beiden Stellen die Handauflegung als gleichartig gedacht. Das διά ist in beiden Fällen (was die erste Stelle zweifellos macht)

---

[1]) Apostelgesch. XX. 28. ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους; u. XIV. 23, wo Paulus und Barnabas vor der Wahl der Presbyter beten und fasten.

[2]) Philadelph. I. 1. Ὅν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν . . . ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ιησοῦ Χριστοῦ.

[4]) Eph. IV. 11: καὶ αὐτὸς [Χριστὸς] ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.

[4]) Sohm aaO. S. 59. A 7.

[5]) Cypr epist. 48, 4; 55, 8; 59, 5; 66 9. Const. apost. VIII. 5 (Vgl. Sohm aaO.)

nicht kausal für das Dasein, sondern nur kausal für die Anerkennung des Charisma gemeint'[1]).

Eine solche Schlußweise setzt in Erstaunen. Ein Beispiel mag das Mißverständnis Sohms klären. Man kann gewiß sagen: X wurde befördert durch Vermittlung hoher Gönner mit Handschreiben vom 12. August; von demselben X kann eine andere Nachricht melden: X wurde befördert durch Handschreiben vom 12. August. Sohm müßte nun so schließen: Die Vermittlung ist zweifellos nicht Quelle der Beförderung. Nun wird in beiden Fällen ‚durch' gleichartig gebraucht. Also ist auch im zweiten Fall das ‚durch' nicht kausal für das Dasein, sondern nur kausal für die Anerkennung der Ernennung gemeint.

Aus dem διά kann man eben nichts schließen; die Ordination geschah ‚auf dem Wege' der Prophetie und ‚auf dem Wege' der Handauflegung. Das kausale Verhältnis beider Handlungen zum Charisma ist nicht aus dem διά, sondern aus der Natur der zwei Tätigkeiten zu erschließen.

Ein anderes Beispiel aus der exegetischen Kleinarbeit Sohms scheint uns ebenfalls charakteristisch: Er will beweisen, daß Polykarp ein ‚apostolischer' Lehrer heiße, weil er ein „prophetischer" Lehrer ist'[2]), die Grenzen zwischen Aposteln und Propheten und Lehrern seien fließende[3]). Diese Behauptung soll erhärtet werden durch eine Stelle aus dem Martyrium Polykarps[4]) und einen Ausspruch des Irenäus[5]), (beides bei Eusebius); Polykarp wird hier ἀποστολικός genannt.

In den acht ersten Büchern der Kirchengeschichte des Eusebius findet sich nun aber nach meiner Berechnung mit Einschluß der Zitate das Wort ἀποστολικός 27 mal; und zwar nie im Sinne Sohms, sondern in der Bedeutung ‚aus der den Aposteln nächsten Zeit', respektive ‚aus der Zeit der Apostel', oder ‚von den Aposteln (vom Apostel) herrührend' (ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον VII. 7, 7),

---

[1]) Sohm, aaO. S. 65 A. 18.

[2]) Sohm aaO. S. 48 A. 34.

[3]) AaO. S. 49.

[4]) ... Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος. (Ed. Funk XVI. 2) (= Euseb. IV. 15, 39).

[5]) μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος (Euseb. V. 20, 6; Fragm. Iren. ed. Stieren I. 823).

oder ‚den Aposteln, respektive der apostolischen Zeit eigentümlich‘[1]. Gerade die eine Stelle aus dem Martyrium ist allerdings zweifelhaft, bietet aber gar keinen Anhaltspunkt für die Deutung Sohms. Irenäus gebraucht das Wort sicher in dem von uns angegebenen Sinn[2]; und es scheint, daß er überhaupt nur diese Bedeutung kennt.

So bilden denn bei Sohm überall die Hypothesen, welche in einem kleinen Bruchteil der Quellen eine scheinbare Stütze finden, und die willkürlichen Annahmen den Maßstab, mit welchem er an die Deutung der ursprünglichen Nachrichten herantritt. Das Resultat kann nicht objektive Geschichte sein. Sohms Theorie darf als überwunden betrachtet werden.

Eine andere Reihe alter Texte beschäftigt sich vornehmlich mit den Episkopen, Presbytern und Diakonen der christlichen Urzeit und gibt uns einige Aufschlüsse über ihre Kompetenzen. Man hat viele dieser Nachrichten dahin gedeutet, daß sie uns über eine patriarchalische Organisation erzählen, die da in einem moralischen Ansehen der Presbyter bestanden habe; diese Stellung habe sich dann allmählich zu jurisdiktionellen Befugnissen, sowie zu Entscheidungen in Disziplinarsachen ausgewachsen.

Früher oder später zweigte sich, wie viele annehmen, von den Ältesten eine administrative, den Kult mitumfassende Organisation, die der Episkopen, ab; diesen ‚Beamten‘ wurde dann, nach Aussterben der Charismatischen durch Übertragung der Funktionen dieser Höchstgeehrten der Gemeinde die erste Stellung zuteil.

Harnack betont außerdem, das Amt der Episkopen habe sich ursprünglich von dem der Diakonen kaum unterschieden.

Es ist allerdings aus den Quellen herauszulesen, daß die Episkopen den Kultus und mit den Diakonen die damit zusammenhängende Armenpflege und eine Oberaufsicht zu besorgen hatten; auch der Umstand, daß sie aus den Presbytern genommen wurden, oder richtiger

---

[1]) Die Stelle im lugdunensischen Brief (V. 2, 49) ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος kann vielleicht übersetzt werden: ‚Denn er besaß auch die Gnadengabe des Apostolats‘. – Die Stelle bei Euseb. (Mart. Palaest. XI. 1): ‚δώδεκα δ' ἦσαν οἱ πάντες, προφητικοῦ τινος ἢ καὶ ἀποστολικοῦ χαρίσματος καὶ ἀριθμοῦ κατηξιωμένοι‘ spricht direkt gegen Sohm.

[2]) Cf. Kurz vor der zitierten Stelle (l. c.) ταῦτα τὰ δόγματα, οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι; u. Iren. Haeres. l. III. c. 2. 3. 4.

gesagt, daß sie zu den Presbytern gehörten, läßt sich in den Quellen finden. Ihr Wirkungskreis und ihr Ansehen wuchs beim Aussterben der Charismatischen. Das ist selbstredend. Alles übrige aber, so zumal die oft behauptete ursprüngliche Bedeutungslosigkeit den Presbytern gegenüber, die Gleichheit ihres Amtes mit dem der Diakonen, die Ableitung all ihrer Ehren und Würden aus dem Erbe der Charismatischen beruht auf Hypothesen ohne Halt und Stütze.

Wir werden unsere Kritik an die Textdeutungen Harnacks anschließen, weil dieser Gelehrte die einschlägigen Stellen fast vollzählig heranzieht.

Die eben gezeichneten zwei Organisationen, die patriarchalische der Presbyter und die episkopale — als Administrativ- und Kultbehörde — werden von ihren Verteidigern zum guten Teil mit jenen den großen Paulusbriefen entnommenen negativen Beweisen und mit allen der Didache mit Gewalt abgerungenen Argumenten gestützt, deren Schwäche wir im ersten Artikel gezeichnet haben.

Alle übrigen Quellen verhalten sich entweder ganz neutral gegen diese Theorie oder sie widersprechen ihr. Prüfen wir die Nachrichten im einzelnen.

Vor allem ist zu betonen, daß heute unbefangene Historiker in den Presbytern der Urgemeinde zu Jerusalem (Apostelgesch. XI. 30; XV. 2, 4, 22, 23, 41; XXI. 18) nichts Unwahrscheinliches mehr erblicken. Auch ihre Teilnahme an der Gemeindeleitung wird anerkannt. Sogar mit den Presbytern der ersten Heidengemeinden (Apostelgesch. XIV. 23) beginnt man sich allgemein auszusöhnen[1]). Die zu Milet versammelten Presbyter-Episkopen von Ephesus (Apostelgesch. XX. 17) haben offenbar einen Lehrberuf inne. Einen Analogieschluß von hier auf die Presbyter anderer Gemeinden zu machen, scheut sich nur derjenige, welcher den innigen Zusammenhang zwischen Gemeindeleitung und Lehraufsicht im Urchristentum übersieht.

Ob die προϊστάμενοι des ersten Thessalonicherbriefes[2]) und der προϊστάμενος des Römerbriefes[3]) ein Amt oder eine bloß freiwillige Dienstleistung auf Grund eines Charisma waren, ist einfach

---

[1]) Vgl. z. B. Moeller-Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte I² [1902] S. 88 ff.

[2]) 1 Thess V. 12.

[3]) Rom XII. 8.

wegen Mangels an einem ausführlichen Bericht nicht zu entscheiden. Wenn Harnack das zweite behauptet[1]), so kann er es nicht beweisen.

Auch mit der Aufschrift des Philipperbriefes kann man wenig anfangen. Wie will man denn beweisen, daß die hier genannten Episkopen nicht auch die Presbyter mitumfassen? Diese Episkopen werden allerdings in einer Geldangelegenheit angegangen; wenn man aber daraus gefolgert hat, daß die Geldverwaltung ihr Hauptgeschäft war, so schloß man weit über die Quelle hinaus. Ferner darf man doch den Mann, welchen Paulus mit γνήσιε σύνζυγε anredet[2]), nicht ganz unberücksichtigt lassen. Er war offenbar eine isoliert dastehende Hauptpersönlichkeit in der Gemeinde, und man kann ihn mit dem Archippus des Kolosserbriefes[3]) vergleichen.

Die hieher gehörigen Stellen aus dem ersten Brief des hl. Petrus (II. 25 V. 1—5 IV. 10, 11) sind ganz durchsichtig. Wir lesen von Vorstehern, welche πρεσβύτεροι heißen; sie werden auch deutlich genug als ποιμένες bezeichnet. Ihre Wirksamkeit ist ein ἐπισκοπεῖν, wie man aus der Gleichung Jesus = ποιμήν = ἐπίσκοπος[4]) und wohl auch aus der sehr gut beglaubigten Lesart im 5. Kapitel ‚ἐπισκοποῦντες ἐπισκοπεύοντες'[5]) schließen darf. Wir nehmen gern an, daß unter den Presbytern auch die Episkopen mit einbegriffen sind. Diese Presbyter erscheinen als die ‚Seelsorger' der Gemeinden; und berücksichtigt man den Vergleich mit Christus, so wird man ihnen die διακονία τοῦ λόγου nicht absprechen. Sie sollen nicht um schnöden Gewinnes willen, sondern freiwillig die Gottesherde weiden. Wie es scheint, werden alle übrigen Gemeindeglieder den Presbytern gegenüber als νεώτεροι bezeichnet[6]).

Die πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες sind also Seelsorger und Lehrer.

Der Klemensbrief, mit dem wir uns schon im ersten Artikel ausführlich beschäftigt haben, muß abermals erwähnt werden, weil immer wieder behauptet wird, daß die Empörung der Korinther den

[1]) Expositor [1887], May (V. XXIX), p. 329.

[2]) Philipp IV. 3.

[3]) Coloss IV. 17. Καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· Βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.

[4]) L. c. II. 25.

[5]) L. c. V. 2.

[6]) L. c. V. 5.

Presbytern im Gegensatz zu den Episkopen oder umgekehrt gegolten habe, und daß sich die Presbyter hier als Leute offenbaren, denen keinerlei rechtlich definierbare Autorität zugekommen wäre.

Nach den Arbeiten Brülls und Wredes und unseren Ausführungen im ersten Artikel brauchen wir auf diese Frage nicht näher einzugehen, möchten aber doch eine Bemerkung niederschreiben.

Man vergleiche nur die Stelle, an welcher von den Aposteln gesagt wird, sie hätten gewußt, daß Streit entstehen werde ob des Episkopenamtes[1]), mit dem Tadel, es sei kein geringes Vergehen, wenn man Männer, welche tadellos und unbescholten die Opfergaben dargebracht haben, ihres Amtes als Episkopen entsetze[2]). Gleich im folgenden Vers nennt Klemens die Episkopen Presbyter; sonst hätte ja der Ausruf: — o glücklich die entschlafenen Presbyter — in diesem Zusammenhang keinen Sinn[3]). Bald darauf wird die Sünde der Korinther als eine Empörung gegen die Presbyter bezeichnet[4]). Im gleichen Sinn ist die Mahnung zum Gehorsam gegen die Presbyter im vierundfünfzigsten und siebenundfünfzigsten Kapitel zu verstehen.

Aus den Briefen des hl. Ignatius will Harnack einen seiner Lieblingsgedanken holen; die Titel, welche Ignatius den Diakonen im Gegensatz zu den Presbytern gibt, sollen die ursprüngliche Gleichheit des Episkopen- und Diakonenamtes erweisen[5]).

Er bemerkt, Ignatius gebe sich als Bischof stets eine besondere herzliche Beziehung zu den Diakonen, für welche er allein den Titel σύνδουλοι brauche; sie seien ihm γλυκύτατοι, die glänzendsten Titel kämen ihnen und dem Bischof zu, während die Presbyter durchweg nur die Apostel vertreten. Die ganze Argumentation fällt zusammen, sobald man den Tatbestand genau untersucht.

Man kann in den Briefen des hl. Ignatius 55 Stellen zählen, an denen er von Episkopen, Diakonen, Presbytern einzeln oder zusammen spricht. An 40 Stellen ermahnt er zum Gehorsam und zur Einigkeit, 13 Texte sind mehr indifferenter Natur. Vom Bischof allein redet er an 29 Stellen, von denen gegen 6 indifferent sind. Alle (5) Stellen, an denen Ignatius von Diakonen allein spricht,

---

[1]) ... ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς (c. XLIV. 1).

[2]) ἁμαρτία γάρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν (c. XLIV. 4).

[3]) Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι (c. XLIV. 5).

[4]) ... στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους (c. LVII 6).

[5]) Vgl. Harnack Analecta zu Hatch S. 240 ff. u. Prolegom. S. 143.

sind gleichgültiger Natur. Vom Bischof und Presbyterium handeln 8 Stellen, welche sich alle über den Gehorsam verbreiten; dazu kommt noch die Stelle Magn. VI. 2: ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις. Bischöfe, Presbyter und Diakonen werden zusammen an 12 Stellen genannt, von denen 2 belanglos sind.

Nun nennt Ignatius an vier Stellen die Diakonen σύνδουλοι, an einer γλυκύτατοι; was ist natürlicher? Sie standen ihm am nächsten, halfen ihm in der Verwaltung. Der altehrwürdige Mann hatte natürlich vor allem an den jungen Leuten seine Freude. Und daraus soll eine Gleichheit des Ranges und der Würde folgen! An einer einzigen Stelle heißt es von den Diakonen: Es sei ihnen Christi Dienst angewiesen; einmal vergleicht sie Ignatius mit Jesus; ein drittesmal mit der ἐντολὴ θεοῦ. Dieser Tatbestand läßt das Willkürliche in den Schlüssen Harnacks deutlich hervortreten. Ein Teil der ehrenden Beinamen, welche den Diakonen erteilt werden, erklärt sich ganz einfach und ungezwungen aus der Eigentümlichkeit ihres Dienstverhältnisses zum Bischof; von den übrigen Epitheta und Vergleichen kann, falls man nicht Hyperhermeneutik treiben will, nur eines auffallen, der Vergleich der Diakonen mit Jesus. Aber niemand wird mit Ernst behaupten, Ignatius hätte dadurch, daß er unter 55 Stellen einmal die Diakonen ausnehmend ehrenvoll tituliert, ihre ursprüngliche Gleichstellung mit den Episkopen bezeugt.

Polykarps Brief wird immer wieder herangezogen zum Beweis, daß damals in Philippi der monarchische Episkopat noch nicht bestand. Wahr ist allerdings, daß Polykarp weder sich selbst als Bischof bezeichnet, noch auch einen Bischof von Philippi erwähnt.

Wir haben also einfach die Regeln des negativen Argumentes anzuwenden, um zu sehen, ob es in diesem Fall beweiskräftig ist.

Die einzigartige Stellung Polykarps wird durch die Briefaufschrift Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι, sowie durch das Zeugnis des hl. Ignatius genugsam gekennzeichnet. Das Schweigen über einen Bischof von Philippi ist bloß dann durchschlagend, wenn positiv nachgewiesen wird, daß Polykarp ihn erwähnen mußte. Hierfür kommt nur eine einzige Stelle in betracht, nämlich das fünfte und sechste Kapitel, in denen er zum Gehorsam gegen die Presbyter und Diakone auffordert[1]) und den Diakonen und Presbytern Ermahnungen erteilt[2]). Nun läßt sich nicht nach

[1]) Philipp. V. 3.
[2]) L. c. V. 2 u. VI. 1.

weisen, daß unter den Presbytern der Bischof nicht mit eingeschlossen ist; sodann erscheint es natürlich und schicklich, daß Polykarp dem Bischof, falls ein solcher in Philippi war, nicht auch eine Predigt hielt. Jedenfalls findet sich von einer Gemeindegerichtshoheit keine Spur. Propheten[1]) und Lehrer im Sinne der Didache werden nicht erwähnt. Die den Presbytern gegebenen Mahnungen, sowie der gegen den Presbyter Valens ausgesprochene Tadel[2]) deuten genugsam an, daß die Presbyter etwas mit den Kirchenfinanzen zu tun hatten.

Einen ganz besonderen Wert legt Harnack auf die Zeugnisse des Hermas[3]). Wir werden sehen, daß sie höchstens zu den indifferenten gezählt werden können. Harnack will beobachtet haben, daß Hermas die Episkopen und Diakonen niemals erwähnt, wo er die Gemeinde als ein System von Leitenden und Geleiteten betrachtet; wohl aber dort, wo er die besonderen geistlichen Wohltäter der Gemeinde nennt, wo die Gemeinde als ‚Bau Gottes' erscheint. Dagegen sei von den Presbytern nicht die Rede, wo die Fundamente der Kirche genannt werden.

Hier hätten wir also höchstens ein argumentum ex silentio. Es kann umso weniger etwas beweisen, als tatsächlich an keiner einzigen Stelle in der ganzen Schrift des Hermas dort, wo von Vorstehern die Rede ist, die Gemeinde als ein System von Leitenden und Geleiteten ex professo behandelt wird.

In der II. Vision heißt es nur, die προηγούμενοι sollen ihre Wege bessern[4]). Sie werden bloß genannt. Harnack behauptet freilich auf Grund seiner Hypothese, in diesen προηγούμενοι seien die Episkopen wohl nicht mit eingeschlossen. Ganz gut; aber wie kann man denn beweisen, (was doch das Wesentliche bei einem argum. ex silentio, das eigentlich durchschlagende ist), Hermas habe hier auch die Episkopen auffordern müssen, ihre Wege zu bessern? Endlich ist an der Stelle von einem ‚System' der Leitenden und Geleiteten gar nicht die Rede; also ist die Nichterwähnung der Episkopen für

[1]) Die Propheten (VI. 3) sind die alttestamentlichen. Die ‚Apostel' IX. 1 sind sicher nur die zwölf und Paulus, so wahrscheinlich auch die Apostel VI. 3.

[2]) L. c. VI. 1 u. XI. 1—4.

[3]) Vgl. Analecta zu Hatch S. 230 ff. und Prolegomena zur Lehre der zwölf Apostel S. 150 ff.

[4]) 2. 6.



Harnacks Theorie belanglos. An der zweiten Stelle[1]) wird Hermas gefragt, ob er ein Buch, das ihm die Kirche eingehändigt, den Presbytern gegeben; und gleich darauf aufgefordert, ein Exemplar dem Klemens zu schicken, damit er es in auswärtige Gemeinden versende, eines der Grapta, daß sie die Witwen und Waisen mahne; eines soll er selbst lesen ‚μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας'. Es soll also Hermas in Gegenwart der Gemeinde vor oder mit den der Kirche vorstehenden Presbytern das Buch, das ihm die Kirche gegeben, verlesen. — In diesem Buch wird die Gemeinde zu einem christlichen Leben angehalten, die Versammlung ist demnach eine Gottesversammlung, sie ist, wenn irgendwo, so gerade hier, im eigentlichen Sinn eine ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, der Baum, der Bau Gottes. Und doch fehlen in eben diesem Zusammenhang die Episkopen und es erscheinen die Presbyter. Der Theorie Harnacks widerspricht also hier der Wortlaut direkt.

In der III. Vision ist Hermas allein mit den Presbytern und der Kirche und will sich nicht vor ihnen niedersetzen[2]). Auch hier ist nicht die Rede von einem ‚in Gehorsam geordneten Ganzen der Zucht und guten Sitte'[3]).

Ebenso wenig im neunten Kapitel der III. Vision. Hier werden zunächst alle ‚Heiligen' aufgefordert, verschiedene Tugenden zu üben; dieselbe scharf zugespitzte Mahnung ergeht dann an die προηγούμενοι und πρωτοκαθεδρῖται[4]); letztere sind nach Harnack[5]) wohl die Presbyter. Da sich die Mahnung besonders gegen den Mißbrauch des Reichtums richtet und gleich darauf die Rede auf die Presbyter gelenkt wird, so ist ja wahrscheinlich, daß die Aufforderung zur Mildtätigkeit sie besonders nahe angeht. Wir finden somit auch hier die Presbyter im Zusammenhang mit der Kirche als Bau und Baum Gottes — denn als solche sieht sie hauptsächlich auf Liebe und Barmherzigkeit. — Indessen dürften hier die Episkopen und Diakonen mit einbegriffen sein[6]).

---

[1]) Vis. II. 4. 2 u. 3.
[2]) I. 7 u. 8.
[3]) Vgl. Harnack Anal. S. 231.
[4]) Vis. III. 9. 7.
[5]) Prolegomena S. 95.
[6]) Cf. Mand. XI. 26.

Daß unter den ‚Hirten' in Simil. XI. 31. 5 nicht auch die Episkopen zu verstehen sind, ist absolut unbeweisbar und unwahrscheinlich. Die eine Behauptung Harnacks ist demnach aus den Quellen nicht zu erweisen.

Ein weiteres argumentum ex silentio hat mehr für sich: Die Presbyter werden nicht erwähnt als Fundament des Turmes der Kirche. Einmal wird es aber schwer sein zu beweisen, daß Hermas das Wort ἐπίσκοποι nicht im weiteren Sinne nahm, und nicht die Presbyter mit einbegriff. Sodann muß man bedenken, daß nicht nur er, sondern auch die Presbyter der Kirche dem Turmbau zusehen: was ein Grund sein mag, sie nicht zu nennen.

Vor allem läßt sich aber nicht nachweisen, daß Hermas mit solcher Akribie geschrieben hat, daß man hier wie aus einer bewußten und beabsichtigten Auslassung ein stringentes Argument schaffen könnte. Bei dem zweiten Turmbau nennt ja Hermas nur Apostel und Lehrer[1]. Auch dafür mag sich nun irgend ein annehmbarer Grund finden lassen; man wird aber vor allem festhalten, daß aus einer mystischen, visionären Schrift ein halbwegs sicherer Schluß nicht fließen könne.

Im 27. Kapitel der IX. Similitudo findet sich endlich eine ganz unbefangene Stelle, in welcher die Episkopen zugleich mit gastfreundlichen Gläubigen wegen ihrer Werke der Barmherzigkeit gelobt werden. Außerdem wird die Sorge, welche die Episkopen Armen und Witwen angedeihen ließen, anerkannt. Es ist ja einleuchtend, daß in diesen Zeiten der Not und Verfolgung, in diesen Zeiten des ersten Aufleuchtens wunderbarer christlicher Nächstenliebe diese Eigenschaften des Bischofs ganz besonders geschätzt wurden: andererseits lag natürlich die Gefahr der Habsucht nahe; hielt sich ein Episkope von diesem Laster frei, so brachte ihm das selbstverständlich Lob und Anerkennung ein. Das ist die einfache Interpretation der Stelle. Harnack baut aber aus diesen wenigen Zeilen ein ganzes System heraus[2]. Nach ihm beweist diese Stelle: „1) daß man in Rom noch um 140 die Funktionen der Episkopen mit der freien Tätigkeit der „Gastfreundlichen" parallelisiert hat, 2) daß die wichtigste Aufgabe der Episkopen in der Pflege der Notleidenden und Witwen bestanden hat, 3) daß die Sorge für die Zureisenden damals noch nicht

---

1) Simil. IX. 15.

2) Anal. S. 232 A. 8.

zu den regelmäßigen Pflichten der Episkopen gehörte'. Das bedarf allerdings keiner weiteren Widerlegung.

Bei Interpretation der Verfassungstexte der apostolischen Kirchenordnung zeigt Harnack öfters größere Vorsicht.

‚Was nun die Kompetenzen des Bischofs betrifft', bemerkt er z. B., ‚so scheinen die in § 1 für ihn geforderten Qualitäten ein sicheres Urteil über dieselben nicht zuzulassen'[1]).

Indessen versucht er sich auch hier in Schlüssen, die nicht in den Schranken einer gesunden Methode bleiben. Vom Bischof heißt es z. B. in der Kirchenordnung: es ist gut, wenn er unverheiratet ist, oder er soll doch wenigstens nur einmal die Ehe eingehen[2]). Die Diakone sollen μονόγαμοι sein[3]. Letzteren ist also die Ehe gestattet: dem Bischof wird der ehelose Stand angeraten. Von den Priestern wird aber, meint Harnack, die Eheenthaltung gefordert. Die darauf bezügliche Stelle lautet: τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως[4]). Harnack meint, der Ausdruck τρόπῳ τινὶ könne nur widergegeben werden mit ‚entsprechend, naturgemäß, gebührend': die Presbyter mußten sich naturgemäß der Ehe enthalten. Er bringt zwei Belege aus den Apost. Konstit.: ὅτι τρόπῳ τινὶ τὰς νεωτερικὰς ἐπιθυμίας ἐκπεφευγὼς ὑπάρχει[5]) und χήρας καθιστᾶτε μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα ἵνα τρόπῳ τινὶ τὸ τῆς διγαμίας αὐτῶν ἀνύποπτον βέβαιον ἡμῖν διὰ τῆς ἡλικίας αὐτῶν ὑπάρχῃ[6]).

Dazu bemerkt er: . . ‚Die Übersetzung „auf irgend eine Weise", die an unserer Stelle zur Not verteidigt werden kann, ist bei den Stellen aus den apostol. Konstitutionen ausgeschlossen'[7]). Indes ist die als unmöglich hingestellte Übersetzung an beiden Stellen sehr annehmbar. Das τρόπῳ τινί ist im ersten Fall zu ἐκπεφευγώς zu ziehen, und heißt: er muß den Leidenschaften gewissermaßen schon entrückt sein: an der 2. Stelle gehört es entweder zu ἀνύποπτον

[1]) Die Quellen der sog. apost. Kirchenordnung rc. [1886] S. 32.

[2]) Cap. XVI. (Ed. Harnack) καλοῦ μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μὴ ἀπὸ μιᾶς γυναικός.

[3]) L. c. c. XX.

[4]) L. c. c. XVIII.

[5]) Const. Apost. II. 1.

[6]) L. c. III. 1.

[7]) Die Quellen rc. S. 12. A. 12.

und heißt: Die 2. Ehe ist sozusagen ganz aussichtslos, oder zu βέβαιον und der Sinn wäre: die Aussichtslosigkeit einer 2. Ehe ist euch gleichsam eine Bürgschaft. Vom philologischen Standpunkt aus scheint diese Erklärung, neben einer andern, welche gleich vorgeschlagen wird, allein annehmbar, da τρόπῳ τινί im Sinne von κατὰ τρόπον nicht angeht.

Um mich indes nicht bloß auf mein eigenes Urteil zu verlassen, wandte ich mich an drei ausgezeichnete Kenner der griechischen Sprache, Prof. Dr. Blaß in Halle, Prof. W. Fox und Prof. Jos. Stiglmayr in Feldkirch.

Unter dem 29. November 1895 antwortete Prof. Blaß freundlichst: ‚Unzweifelhaft kann in den Konstit. an beiden Stellen das τρόπῳ τινί nichts anderes bedeuten, als was Sie annehmen: sozusagen, gewissermaßen'. Auch Prof. Fox erwiderte unter dem 8. Januar 1896: ‚Harnack übersetzt den Ausdruck nicht, sondern substituiert einen ganz andern Begriff'. Prof. Fox meint mit Recht, der Sinn sei, die Leute, von denen die Rede sei, seien ‚über jugendliche Gelüste so ziemlich hinaus'. Am gleichen Tage schrieb Prof. Stiglmayr, die Übersetzung Harnacks sei gar nicht zutreffend, ‚weil im Sprachgebrauch nicht begründet, und weil an den zwei betreffenden Stellen eine andere Bedeutung gut zulässig ist'.

Prof. Stiglmayr fügte eine Reihe analoger Phrasen hinzu[1]) und fuhr fort: ‚Bleibt man 1) bei der Grundbedeutung von τρόπῳ τινί, 2) bei der Analogie, welche die oben zitierten Beispiele an die Hand geben, und 3) vergegenwärtigt man sich, daß τίς auch im prägnanten Sinn (= aliquid, in der Tat etwas) gebraucht werden kann, so gelangt man zu der Übersetzung, die 4) auch sachlich sehr einleuchtend ist:

1) Const. Apost. III, 1: ‚Zu „Wittwen" stellet an, die nicht unter 60 Jahren sind, damit auf irgend eine Weise (aliqua ratione) die Voraussetzung, daß sie nicht ein zweitesmal heiraten

[1]) ‚Außer τοιούτῳ τρόπῳ, ἄλλῳ τρόπῳ, οὐδενὶ τρόπῳ und ähnlichen häufigern Wendungen auch folgende, welche sich dem Ausdruck in den Const. apost. noch mehr nähern: ἤ τινι ἄλλῳ τρόπῳ Plat. rep. V p. 469 B; ἢ ἄλλῳ γέ τῳ τρόπῳ τοιούτῳ Luc. Philops. 29; besonders ἑνί γέ τῳ τρόπῳ — auf irgend eine Art und Weise Plat. Menex. p. 97 D; oder μηδ' ἑνί τῳ τρόπῳ Diod. 18, 45 — nicht einmal (auch nicht) auf irgend eine Weise.

werden, auch gesichert sei, nämlich durch das Alter‘. (Gegensätze: wenn man überhaupt keine Weise der Sicherstellung kennt, oder: wenn man jegliche Art von Sicherstellung verlangte; hier ist eine bestimmte Art der Sicherstellung angegeben, erst allgemein bezeichnet (τρόπῳ τινί) und dann bestimmt erklärt (διὰ τῆς ἡλικίας).

2) Const. Apost. II, 1: ‚Der Bischof (muß) darf nicht unter 50 Jahre alt sein, wo (ὅτε) er auf irgend eine Weise (irgendwie) die Begierlichkeit der Lüste der Jugend und die Verleumdungen von außen (die üblen Nachreden der Heiden) schon hinter sich hat‘.

Es nähert sich die Bedeutung der Übersetzung: ‚bis zu einem gewissen Grade‘[1]).

So wird denn auch die Stelle der apostolischen Kirchenordnung[2]) analog zu übersetzen sein. Die Presbyter sollen bei Jahren sein und sich irgendwie (‚tatsächlich auf eine Weise‘, oder ‚bis zu einem gewissen Grade‘) des ehelichen Umgangs enthalten, sei es eben, daß sie keine Frau haben, oder die Ehe nicht gebrauchen.

Fällt aber die ‚naturgemäße‘ Enthaltsamkeit der Presbyter im Gegensatz zu den Episkopen fort, so braucht man sich nicht länger bei den Mutmaßungen aufzuhalten, welche sich über dieser Ausnahmemaßregel für die Presbyter aufdrängen könnten.

Nun kommen wir zu einem Satze der apostolischen Kirchenordnung, welcher nach Harnacks Ausspruch, so kurz er ist, eine der kostbarsten Nachrichten enthält, welche wir aus der ältesten Zeit der Kirche inbezug auf die Gemeindeorganisation besitzen[3]). Der Satz lautet: ‚οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμηθῶσιν, εἰς ὃ ἂν δέῃ‘[4]).

Wir geben ohne weiteres zu, daß die Übersetzung des Wortes τιμᾶν und ἐντιμᾶσθαι mit ‚ehren‘ und ‚geehrt werden‘ der neuen weichen muß: ‚Die Presbyter zur Rechten sollen Vorsorge tragen für die Bischöfe am Altar, damit sie die Ehrengaben austeilen und selbst dabei empfangen, so weit es immer nötig ist‘[5]).

---

[1]) So weit die Antwort Prof. Stiglmayrs.

[2]) Die Stelle lautet vollständig: δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους ἤδη κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ, τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως . . .

[3]) Die Quellen ꝛc. S. 34 ff.

[4]) Apostol. Kirchenordnung c. XVIII 22.

[5]) Die Quellen S. 13 ff. u. 21 ff. Funck hält in seiner Ausgabe

Aus dieser Stelle folgert nun aber Harnack, auch der Bischof stehe unter der Fürsorge des Presbyteriums, und wir hätten jetzt einen unumstößlichen Beweis, daß selbst noch in der Zeit, in der es nur mehr einen einzigen Bischof in der Gemeinde gab, ‚eine Art von Aufsicht der Presbyter über das bischöfliche Gebaren fortgedauert hat. Die bischöfliche Monarchie hat also noch nicht gleich Anfangs die Bedeutung einer Autokratie gehabt'[1].

Diese Erklärung muß äußerst befremden. Liest man nämlich die Stelle ohne Vorurteil, so findet man in ihr nur folgendes: Die Presbyter zur Rechten sollen dafür sorgen, daß der Bischof am Altar die Gaben richtig austeile und das Nötige von den Gläubigen in Empfang nehme. Da nach dem eigenen Geständnis Harnacks[2]) es keine zweite Urkunde gibt, welche diese Funktion der Presbyter präzisiert, so müssen wir an unserer allzu bündigen Stelle nach allen Regeln der methodischen Forschung darauf verzichten, ein irgendwie sicheres Urteil über Natur und Ursprung dieser Beaufsichtigung durch die Presbyter abzugeben.

Lassen wir indes die Stelle ganz im Sinne Harnacks gelten, räumen wir ein Aufsichtsrecht des Presbyterkollegiums über die dem Bischof unterstehenden Gelder unumwunden ein (wir sind sogar überzeugt, daß ein solches in gewissen Grenzen bestand, obwohl es eben aus dieser Stelle nicht streng beweisbar ist), was kann man denn daraus für einen Schluß ziehen? Der von Harnack oben angeführte Satz erweist sich gleich als unhaltbar, sobald man nur einen Blick auf die Entwicklung der Domkapitel wirft. Zu einer Zeit, in der die Stellung des Bischofs ganz unbestritten monarchisch war, bestanden ja ähnliche Rechte des zum Kapitel fortgeschrittenen Presbyteriums nicht bloß als ein altererbtes Gut fort, sondern entwickelten sich neu.

Es kann ja ein Recht einem untergeordneten Amt im Laufe der Zeit neu zufließen. Außerdem sind Schlüsse von einem Finanzaufsichtsrecht auf eine Überordnung des beaufsichtigenden Amtes, wie schon aus dem römischen Staatsrecht bekannt sein muß, ganz unzulässig.

S. 64 an der alten Deutung fest; seine Gründe sind nun freilich nicht durchschlagend; doch seine Erklärung dieser und anderer Stellen im Gegensatz zu Harnack ist wahrscheinlich und demnach Harnacks Ausführungen und Schlüsse schon von diesem Gesichtspunkt aus höchstens probabel.

[1]) Die Quellen . . . S. 36 ff. u. Apostol. Kirchenordnung c. XVIII.

[2]) Die Quellen usw S. 15 (Kommentar).

Die eigentümliche patriarchalische Presbyterial-Organisation und die ihr parallele oder nachfolgende administrative und Kult-Organisation der Diakone-Episkopen läßt sich nach alledem aus den Quellen nicht nachweisen.

Zum Schluß dürfte es noch interessant sein zu erfahren, in welcher Weise die vom ältesten Christentum bezeugte privilegierte Stellung der „Zwölf“ von einem Gelehrten, welcher gerade diese Frage mit ausnehmendem Fleiß und augenscheinlichstem Streben nach historischer Objektivität behandelt hat, gedeutet wird.

Es ist ja einleuchtend, daß jedes Urteil über die christliche Urzeit und die Verfassung der alten Kirche mit dieser Frage aufs innigste zusammenhängt.

Im Anschluß an die überwältigenden Zeugnisse der Quellen erklärt Harnack, daß schon im ersten Jahrhundert die Auffassung von der Bedeutung der Zwölf eine nahezu einstimmige war[1]).

Allen sei die Überzeugung gemeinsam, daß Christus die Botschaft, die er von Gott empfangen habe, erwählten Männern zur Verkündigung übertrug[2]).

Die Wurzel des ganzen katholischen Traditionsbegriffes sei hier zu suchen und finde sich schon deutlich am Schluß des 1. Jahrhunderts bei Klemens von Rom[3]).

Somit enthalte der Satz des Klemens Alexandrinus: μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις[4]), keineswegs eine Neuerung, sondern bringe eine uralte Vorstellung zum Ausdruck[5]).

„Daß die Zwölfe einstimmig eines und dasselbe verkündet“, erklärt Harnack, „daß sie es der **Welt** verkündet haben, daß sie zu diesem Beruf von Christus erwählt worden sind, daß die Gemeinden das Zeugnis der 12 Apostel als Richtschnur besitzen, . . sind entscheidende Thesen, die sich so weit zurückverfolgen lassen, als die uns bekannten Literaturreste der Heidenkirchen reichen“[6]).

---

1) Dogmengeschichte I² S. 134 A. 2. I³ S. 153 A. 2. Vgl. auch Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, S. 230 ff.

2) AaD I² S. 123. 5; I³ S. 138. 5.

3) AaD. I² S. 135. I³ S. 153.

4) Strom. VII. 17, 108.

5) Dogmengesch. I² S. 135. I³ S. 154.

6) AaD. I³ S. 154.

Andere Quellen hat auch Harnack nicht; trotzdem erklärt er mit aller Bestimmtheit, bei dieser ganzen Auffassung sei ‚eine Theorie wirksam gewesen, die aus der apriorischen Erwägung entsprungen war, daß die Überlieferung von Christus, eben weil sie sehr bald auswuchs, berufenen Augenzeugen anvertraut worden sein müsse, die den Auftrag, das Evangelium der ganzen Welt zu verkündigen, erhalten hätten und ihm auch nachgekommen seien'[1]).

Der Beweis ist ein rein negativer, er ist angedeutet in wenigen Sätzen: es fehlen uns, heißt es, zuverlässige konkrete Traditionen über Dienste, welche die Zwölfe den Heidenkirchen geleistet hätten. Indes muß Harnack Petrus und Johannes gleich ausnehmen, und faßt nun sein Argument folgendermaßen: ‚Der apriorische Charakter dieser Annahme zeigt sich eben darin, daß es . . in der Regel die Zwölfe als Kollegium sind, auf die man die Mission und die Überlieferung zurückführte. Daß eine solche, auf einer dogmatischen Geschichtskonstruktion fußende Theorie überhaupt hat aufkommen können, ist ein Beweis dafür, daß die Heidenkirchen lebendige Beziehungen zu den Zwölfen entweder niemals gehabt oder bei dem rapiden Zurücktreten des jüdischen Christentums sehr bald verloren haben, daß sie aber auf die Zwölfe von Anfang an verwiesen worden sind'[2]). Das ist der ganze Beweis.

Mit andern Worten, diese gutbezeugten, deutlich ausgesprochenen Traditionen, die ganz nah dem Ursprung sind und sogar recht bald den Charakter von Rechtssätzen annahmen, welche die weitgehendsten Befugnisse stützen müssen, werden abgewiesen, weil in einigen Quellen die historischen Vermittler dieser Überlieferungen und Rechte unter der Bezeichnung die 12 Apostel, die Apostel des Herrn erscheinen, während doch, wie es Harnack evident scheint, die Apostel nicht als Kollegium fungierten.

Alles wird wieder dadurch bewiesen, daß man unbefangene Berichte auf die Goldwage legt und nachweisen will, daß sie den Ausdruck ‚die Zwölfe' notwendig im kollektiven Sinn streng reduplikativ aufgefaßt haben.

Wir können eine solche Beweisführung nicht anerkennen. Das ganze Resultat balanziert hier auf der Spitze der Unterscheidung

---

[1]) AaO. I² S. 133. I³ S. 151.

[2]) AaO. I² S. 133; I³ S. 151 ff.

zwischen reduplikativ und spezifikativ, kategorematisch und synkategorematisch, und das bei der Interpretation naiver Quellen.

Die historische Akribie ist hier gewiß anzuwenden, aber auf einem ganz anderen Felde.

Wir haben, wie schon bemerkt, historisch wohlbezeugte allgemein lebendige Traditionen, welche zugleich als Fundamente der wichtigsten Rechtsbefugnisse erscheinen. Der Kritiker, der sie als haltlos erweisen will, muß jeden Satz, jedes Bruchstück dieser Überlieferung nach der Methode prüfen, welche die Historik für den Echtheitserweis von Traditionen aufgestellt hat. Hiebei ist besonders zu berücksichtigen die geringe Entfernung vom Ursprung, der Mangel an sonderbaren unglaublichen Einzelnheiten, der offizielle oder halboffizielle, jedenfalls feierliche Charakter mancher Zeugnisse für diese Tradition, die Möglichkeit der Wiederherstellung aller Mittelglieder der Überlieferung bis zu ihrem Ursprung. Man vergleiche nur die so oft deutlich ausgesprochene, feierlich kundgegebene Überzeugung des Völkerapostels, sein Evangelium sei kein Menschenwerk; trotzdem bekennt er von sich, er habe mit den Uraposteln sein Evangelium verglichen, um nicht umsonst zu arbeiten[1]). Nicht bloß sein Apostolat, auch das der andern erscheint ihm als ein Auftrag Christi.

Ferner ist bei Beurteilung unserer Überlieferung nicht aus dem Auge zu lassen, daß der Prozeß der sogenannten Konzentration oder Verdichtung, welche der Auffassung einer Tradition oft große Schwierigkeiten entgegensetzt, in unserem Fall kaum inbetracht kommt.

Fassen wir nämlich die Verdichtung[2]) als ‚die bei der Darstellung erfolgende Umwandlung einer größeren Menge von Vorstellungen in wenigen, kürzeren Vorstellungsreihen, und zwar so, daß der wesentliche Inhalt jener Menge doch gewahrt bleibt', so ergibt sich in unserem Fall, daß die Anwendung dieses Mittels für die alten Schriftsteller, aus denen wir schöpfen, nur in geringem Maß nötig war. Der Gedanke einer Sendung der Apostel und weiterer Sendungen durch Vermittlung der Apostel, der Gedanke der Einheit einer ganz neuen göttlichen Lehre, der Gedanke des notwendigen Zusammenhanges mit den ersten Verkündigern dieser Lehre, der Gedanke der Ableitung der Gewalt von den ersten Gründern, ist nicht komplex, sondern leicht zu fassen, naheliegend,

---

[1]) Gal II. 2.

[2]) **Vgl. Bernheim,** Lehrb. der histor. Methode[3] S. 581. De Smedt **Principes de la critique historique** [1883] S 160 ff.

zumal solang man noch im Kontakt steht mit dem Ursprung, und solang sich in einemfort Tatsachen abspielen, welche ihr ganzes rechtliches Leben und ihren dominativen Einfluß aus diesem Gedanken schöpfen, aus der Tatsächlichkeit und Wirklichkeit dieses Satzes ableiten. Somit steht in unserem Fall der Historiker einer klaren durchsichtigen Quelle gegenüber ohne Unwahrscheinlichkeit, ohne wesentliche Zusammenziehung großer Massen zu einem Auszug, er kann bis zum Ursprung vordringen; nur ein riesiger Wall von Gegengründen, nicht eine leichte Schlußreihe vermöchte diese Tradition wissenschaftlich zu erschüttern.



Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Wirkungen des Bußsakramentes.

Von Dr. **Josef Göttler.**

(2. Artikel.)

III.

Von Anfang an lehrt Thomas, daß die Nachlassung der Sünde zugleich mit der Nachlassung der ewigen Strafe in der Regel schon bei der Reue (contritio) eintrete, seltener bei attritio im Augenblicke der Absolution.

Die Thesis scheint für den ersten Augenblick mit der vorausgehenden in direktem Widerspruch zu stehen. Zur Erklärung sei deshalb vorläufig bemerkt und betont, daß sie lautet: Nachlassung von Sünde und Strafe trete ein bei contritio, resp. absolutio, nicht aber durch die contritio, resp. absolutio. Später wird sich dann zeigen, daß beide nicht in Widerspruch stehen, sondern einander ergänzen. — Der Beweis fällt auch hier bei der Menge der zur Verfügung stehenden Belegstellen nicht schwer. Der Schwerpunkt und das Ziel desselben liegt diesmal darin, zu zeigen, 1) daß Thomas in seinen früheren Werken nicht ausschließlich die Nachlassung der Sünde bei der Reue eintreten lasse, sondern bloß in der Regel, 2) daß er dieses Verhältnis der beiden Teile des Sakramentes auch noch in der späteren Zeit festhalte.

Hier ist zum richtigen Verständnisse des Folgenden eine kurze Einschaltung zu machen über die Unterscheidung von contritio und attritio bei Thomas. Wird in der heutigen Theologie die contritio der attritio gegenübergestellt, so wird das Kriterium der Unterscheidung in die Motive der detestatio peccati gelegt. Nicht so vor und zur Zeit des hl. Thomas[1]), und ebenso auch nicht bei Thomas selbst. Bei ihm ist das spezifische Merkmal das Verhältnis zur Gnade (gratia gratum faciens). Attritio ist jede Reuegesinnung, die nicht mit der heiligmachenden Gnade verbunden ist, während jeder Akt der Reue des Gerechtfertigten contritio heißt: im theologischen

[1]) Über die verschiedenen in jener Zeit vorkommenden Auffassungen von attritio vgl. Mausbach, Historisches und Apolog. zur schol. Reuelehre, Katholik 1897 I. S. 56 f.; er zählt im ganzen sechs auf. — Interessant ist es vor allem, die Zeitgenossen nachzuschlagen. Wilhelm von Paris († 1248 als Bischof von Paris) redet in seiner rhetorisch geschmückten, aber wenig klaren Sprache ausführlich von dem Unterschiede zwischen contritio und attritio (tract. de sacramentis, de poenit. c. 6 und 7 — [Londini 1674 p. 465 sqq.]), kommt aber über einen Unterschied des Grades nicht hinaus. — *Albertus Magnus* (in sent. IV d. 16 art. 8 sol. und ad qu. 2 [ed. cit. t. 29 p. 560.]) sagt: Contritio und attritio seien nach seinem Dafürhalten unus et idem dolor in substantia, den Unterschied bilde bloß das Formiertsein durch die Gnade; darum könne die attritio in die contritio übergehen. — *Alexander Hal.* beschäftigt sich mehrmals sehr eingehend damit (IV Q. 54 memb. I art. 2: Q. 68 memb. I art. 3, Q. 74 memb. I sol. ad 1, memb. II, memb. IV ad 2 [ed. cit. tom. 4 fol. 220 a, 291 sq.]). Der Grund der Unterscheidung ist auch bei ihm die formatio per gratiam. — Desgleichen werden bei *Bonaventura* (in sent. IV d. 16 P. I art. 2 Q. I. und art. 4 Q. I [Opera omnia, Ad Claras Aquas (Quarachi) 1882 sq. tom. 4 p. 387 und 394]) die verschiedenen Stufen von Reue und Liebe unterschieden mit Rücksicht auf den fervor charitatis, welcher größer oder geringer ist, je nach der Mitwirkung des Willens mit der Gnade und je nach dem Gnadenstande, aus dem diese Akte hervorgehen. — Gleichwohl hatte schon St. Bernhard (de dilig. Deo ca fin.) die Motive schön zusammengestellt, allerdings nicht zu dem Zwecke, den Unterschied der Reue festzustellen. Est qui confitetur Deo, quoniam potens est, et est qui confitetur, quoniam sibi bonus est, et item qui confitetur, quoniam simpliciter bonus est. Primus servus est et timet sibi: secundus mercenarius est et cupit sibi: tertius filius est et defert patri. Itaque et qui cupit et qui timet utrique pro se agunt, sola quae in filio est charitas non quaerit quae sua sunt.

Sprachgebrauch jener Zeit kurz ausgedrückt: **attritio** ist **poenitentia informis, contritio** die **poenitentia formata**[1]). Darum gilt denn auch dem hl. Thomas die **contritio** allein als Tugendakt, während die **attritio** ein solcher nimmermehr sein kann. Nicht als ob sie deshalb schon unmoralisch wäre — keineswegs; sondern Tugenden im eigentlichen Sinne sind nach Thomas nur die **virtutes infusae** und also auch **charitate formatae**, da sie erst mit der heiligmachenden Gnade verliehen werden. Und alle etwaigen **habitus acquisiti** vor dem Besitze der heiligmachenden Gnade könnten (sc. in der Theologie) nicht eigentlich Tugenden genannt werden[2]).

Außer diesem primären Kriterium ist dem hl. Thomas die **contritio** nur im allgemeinen auch eine intensiv stärkere Bewegung der Reue[3]). Nirgends aber finden wir die Unterscheidung mit Rücksicht

---

[1]) In sent. IV d. 16 Q. II art. 2 sol. II; d. 17 Q. II art. 1 sol. III; art. 2 sol. VI. — De verit. Q. 28 art. 8 ad 3 u. a. — Es scheint nun freilich beinahe ein circulus vitiosus zu sein: einerseits das Kriterium der contritio in die formatio per gratiam zu legen, andererseits die Sündennachlassung, also auch Gnadeneingießung von dieser contritio abhängig zu machen. Indes, genauer besehen ist kein Widerspruch. Und Thomas versäumt nicht, bei der Darstellung des Rechtfertigungsprozesses jedesmal darauf einzugehen. In sent. IV d. 17 Q. I art. 4 Q. II. (cf. de verit Q. 28 art. 8) und I. IIae Q. 113 art. 8: Die motus liberi arbitrii seien mit der infusio gratiae (und remissio culpae) der Zeit nach natürlich gleich, der Natur nach aber beziehungsweise früher und später, früher secundum rationem causae materalis, später secundum rationem causae formalis (de verit l. c.), m. a. W., sie gehen voraus der consecutio gratiae, folgen aber der infusio gratiae (I. IIae l. c. ad 3).

[2]) I. IIae Q. 65 art. 2.

[3]) In sent. IV d. 17 Q. II art. 1 sol. I (wird der Unterschied etymologisch abgeleitet) sol. II ad 3; art. 5 quaest. III ist die Frage, ob *contritio parva* hinreiche zur Tilgung großer Sünden. Hier könnte man füglich eine genauere Bestimmung über die notwendige Reue erwarten. Aber er gibt sie ebenso wenig wie anderwärts. Ad tertiam quaest. dic. quod contritio, ut saepe dictum est, habet duplicem dolorem, unum rationis, qui est displicentia peccati comissi, et hic potest esse adeo *parvus*, quod non sufficiat ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere *separatio a fine*, sicut etiam amor potest esse ita *remissus*, quod non sufficiat ad rationem caritatis. Alium dolorem habet in sensu etc. — De Verit. Q. 28 art. 8 Object. 3 Praeterea: Attritio praecedit gratiae infusionem et culpae

auf die Motive angegeben, nach welchen wir heutzutage attritio und contritio zu unterscheiden gewöhnt sind[1]). Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Thomas dieselben überhaupt nicht gekannt habe. Wiederholt kommt er (freilich bloß gelegentlich) auch auf die Motive zu sprechen. Die Bestimmungen lauten dann nicht immer gleich, wiewohl er des öfteren jene Motive auch anführt, welche die heutige Theologie als wesentlich zur vollkommenen Reue (bezw. Liebe) erklärt[2]). Aber wie gesagt, contritio und attritio werden niemals mit Rücksicht auf diese Motive unterschieden. Und niemals auch kommt Thomas bei der sonst so eingehenden Darstellung des Rechtfertigungsprozesses auf die Bestimmung der motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum nach ihren Motiven. Es heißt eine, uns zwar sehr geläufige, aber dem hl. Thomas durchaus fremde Anschauung

---

remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris quae speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem. Resp. ad tertium dicendum quod contritio ab attritione praecedenti, non differt solum secundum *intensionem* doloris, sed secundum *informationem gratiae*. (Et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quam non habet attritio.)

[1]) Die einzige Stelle, die man m. E. noch anrufen könnte, in sent. IV d. 6 Q. I art. 3 sol. I ad 5, zeigt, abgesehen von der Kürze und dem Zusammenhang, durch die Bemerkung ‚ulterius facit intentionem meritoriam' genügend, daß auch hier Thomas nicht an den Akt sondern Habitus der caritas denkt.

[2]) In sent. IV d. 17 Q. II art. 3 sol. I ad 4; II. IIae Q. 17 art. 8 Q. 27 art. 3. (das diligere Deum ut beatitudinis objectum ist richtig zu verstehen. Cf. de virt. Q. II art. 2 auch Q. IV art. 3 Vgl. Deharbe ‚Die vollkommene Liebe Gottes usw.' (Regensburg 1856.) Quodl. I art. 9. (ed. cit. tom. 17 236.) — Dagegen in sent. III d. 31 Q. I art. 4 sol. III . . . dicendum quod etiam in minori charitate potest homo resurgere, quia quantulumcunque de peccato doleat et ad gratiam se praeparet, dummodo ad terminum contritionis perveniat, *qua plus displicet ei a Deo recessisse quam aliquod temporale placuit*, gratiam habebit. S. III Q. 85 art. 5 will Thomas nicht verschiedene Arten der Reue geben, sondern eine psychologische Zergliederung der Reue und Aufzählung der Momente nach dem gewöhnlichen Verlaufe. Q. 86 art. 3 . . . Si enim displiceret ei illud peccatum quod est contra Deum *super omnia dilectum* — quod requiritur ad rationem verae poenitentiae — sequeretur etc.

in seine Werke hineintragen, wenn man das Wort contritio, so oft es der attritio gegenübersteht, sofort als ‚vollkommene‘ Reue übersetzt. Eine wahre und aufrichtige conversio ad Deum, motus in Deum et in peccatum, ohne peinliche Abwägung der Motive, ist genügend, wird contritio[1]). Und daß eine solche Reue dem hl. Thomas viel leichter möglich erscheint, und als öfter vorkommend, als wohl heutzutage gewöhnlich angenommen wird, geht aus den bereits angeführten wie noch anzuführenden Stellen hervor.

Nach dieser Vorbemerkung zur Sache selbst! Was zunächst den ersten Teil der Thesis betrifft, daß Thomas auch in der früheren Periode nur regelmäßig oder meistens die Sündennachlassung bei der Reue eintreten lasse, so fehlt es da allerdings nicht an Äußerungen, welche diese Wirkung nicht bloß meistens, sondern immer und absolut eintreten lassen, ja dieselbe nicht bloß bei der Reue eintreten lassen, sondern derselben als Wirkung zusprechen, entweder ausdrücklich[2]), oder doch ohne weiteren Beisatz[3]). Doch solchen vereinzelten Äußerungen stehen zahlreichere und klarer sprechende gegenüber, in welchen unsere These ad verbum ausgesprochen ist. An der schon mehrfach angezogenen Stelle in sent. IV d. 22 Q. II art. 1 sol. III. wo als res sacramenti so bestimmt die Nachlassung der culpa bezeichnet wird, heißt es wörtlich: Remissio peccati utroque modo (sc. quoad culpam et maculam) est res ipsius poenitentiae sacramenti. Quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius. aliquando autem in ipso sacramento efficitur. Quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio datur. Die Stelle spricht klar und bedarf keines Kom-

[1]) Eine Verabscheuung der Sünde als einer separatio a fine (recedere a Deo tamquam ultimo fine) scheint dem heiligen Thomas zu genügen. Cf. in sent. IV d. 17 Q. II art. 5 sol. III (Wortlaut s. Anm. 3 S. 211) und vgl. die Begründung der Notwendigkeit eines duplex motus l. arbitrii bei der Rechtfertigung des Sünders: in sent. IV d. 17 Q. I art. 3 sol. III—IV, I. IIae Q. 113 art. 4—5. Darnach wäre auch die oben Anm. 2 S. 212 zuletzt angeführte Stelle S. III Q. 86 art. 3 zu interpretieren.

[2]) Die auf Seite 54 angeführten Stellen.

[3]) IV d. 17 Q. III art. 2 sol. I ad 2; Expositio in Matth. cap. 8 (ed cit. tom. III pag. 113.) Expositio in Psalmos: Ps. 31 ad v. 5. (ed. cit tom. I pag. 342.)

mentars. Hier wird sogar der zweite Fall, Rechtfertigung erst bei der Beicht, nicht bloß als das Seltenere hingestellt, sondern als gleich oft vorkommend (aliquando-aliquando). Indessen schon gleich unmittelbar darauf (ibidem ad 3)[1]) wird die Rechtfertigung bei der Reue wieder als das Regelmäßige bezeichnet, jenes aber als das seltener vorkommende, und so an den übrigen Stellen[2]). Und darum spricht Thomas an manchen Stellen ohne jeden Beisatz und ohne Erwähnung der zweiten Möglichkeit, scheinbar ganz absolut, die Nachlassung der Sünde der Reue allein zu, der Absolution aber bloß mehr Vermehrung der Gnade und Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen. So dürften die oben S. 54 in contrarium angeführten Stellen sich am besten erklären. Außerdem dürfte für die Stellen des Sentenzenkommentares hier, wie auch in anderen Fällen, eben der kommentatorische Charakter und das Bestreben, dem Magister nicht offen zu widersprechen, sowie überhaupt das damalige Alter (noch nicht dreißig Jahre) des hl. Thomas, von dem man bei der Lehrmethode jener Zeit noch kein in allen Details durchgebildetes festes System erwarten darf, Schuld sein an den teilweise wirklich sich findenden Widersprüchen, während die Stelle aus dem Opusc. 2 (al. 7) Expos. orat. Dom. — dasselbe ist trotz erhobener Zweifel[3]) doch wohl für echt zu halten — sich aus dem oratorisch-aszetischen Charakter erklärt, wo er einfach traditionell spricht. — Doch wie immer, soviel ist durch die angeführten klaren Äußerungen gewiß, daß Thomas auch schon in der früheren Zeit die Nachlassung der Sünde und ewigen Strafe nicht ausschließlich bei der Reue eintreten lasse oder gar ausschließlich derselben als Wirkung zuschreibe, der Beicht und Absolution aber bloß mehr den Nachlaß zeitlicher Strafen.

Nun aber zum zweiten Teile der Thesis! Lehrt Thomas auch noch in seinen spätern Werken, speziell in der Summa dieses Verhältnis? Hier ist nun allerdings zuzugestehen, daß in letzterer gleich klare Äußerungen wie im Sentenzenkommentare sich nicht finden. Aber der

[1]) Ad tertium dic. quod aliquando (= saltem aliquando, nicht wie im objectum eingeworfen wird, gar niemals) remissio peccatorum in ipsa confessione et absolutione fit, ut dictum est; et tunc non praecedit res sacramentum.

[2]) In sent. IV d. 17 Q. III art. 5 sol. I; d. 18 Q. I art. 3 sol. 1; Quodlibet IV art. 10; in Ioan c. 11 lect. 6; (ed. cit. tom. III p. 682) in Matth. c. 16 ad v. 18 (ed. cit. tom. III pag. 220).

[3]) De Rubeis admon. praevia in tom. VIII (editionis cit.) n. 2 sqq.

Grund hiefür ist kein anderer als dieser, daß die Lehre vom Bußsakrament unvollendet geblieben, daß die das Bußsakrament noch behandelnden Quästionen 84—90 bloß den Anfang der Abhandlung bilden, während der weitaus größere Teil fehlt und gerade auch jene Abschnitte, in welchen er sich — nach der am Anfang der 84. Quästion gegebenen Gliederung des Stoffes und nach der Behandlung der Sache im Sentenzenkommentar zu schließen — über vorliegenden Punkt hätte aussprechen müssen, nämlich de effectibus contritionis, de effectibus confessionis und de effectibus clavium[1]. Hier wäre die Antwort des hl. Thomas in vorwürfiger Frage nicht anders ausgefallen, als wie sie vom Verfasser des Supplementums gegeben wird[2]. Dies anzunehmen berechtigen, ja gebieten Äußerungen des Heiligen in zwei anderen Schriften der späteren Periode, nämlich in der sog. Summa contra gentes und in dem öfter genannten Opusculum 22 de formula absolutionis. Diese beiden Schriften wenigstens können als der späteren Zeit angehörig nachgewiesen werden, während die Kommentare zur hl. Schrift, in welchen die Sache ebenfalls klar zur Aussprache kommt, keinen festen Halt bieten[3]. In jenen beiden Schriften nun vertritt Thomas noch klar die Ansicht des Sentenzenkommentars. Die Regel ist, sagt er in der Summa c. gentes[4], daß die Wirkung der Schlüsselgewalt schon bei der Reue eintrete, noch bevor man durch die Beicht sich derselben in Wirklichkeit unterwerfe. Indessen, fährt er fort, ‚nihil prohibet, quin *aliquando* virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia

---

[1]) In sent. IV d. 17 Q. II art. 5; Q. III art. 5; dist. 18 Q. I art. 3. coll. c. Suppl. Q. 5, Q. 10, Q. 18.

[2]) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß das Supplementum keine andere Autorität hat als der Sentenzenkommentar; denn er ist eine bloße Kompilation aus demselben (wahrscheinlich von dem Kölner Theologen Heinrich von Gorkum im Anfange des 15. Jahrh. gefertigt). Man kann sich deshalb auch nicht ohne Weiteres, d. h. ohne vorherige Prüfung über eine etwaige Änderung der Ansicht, auf dasselbe als auf den genuinen Ausdruck der Lehre des heiligen Thomas berufen, wiewohl dies vielfach geschieht. In vorliegender Frage kann es nur irreführend sein, neben dem Sentenzenkommentar auch noch das Supplement heranzuziehen. Entweder steht die Sache im Sentenzenkommentar, dann zitiere ich diesen, oder sie steht nicht in demselben, dann ist die Stelle nicht beweiskräftig.

[3]) Vgl. Einleitung S. 46.

[4]) Lib. IV c. 72 ca. finem (ed. cit. tom. XVIII pag. 509).

conferatur, per quam ei culpa dimittitur". Also die Regel sei das Erstere, aber es stehe nichts im Wege, daß manchmal (aliquando) die Sündennachlassung auch erst bei der Absolution eintrete. Und geradeso lautet im Op. de formula absolutionis[1]) der Schlußsatz einer längeren diesbezüglichen Deduktion: „Unde quandoque aliqui consequuntur justificationem in ipsa absolutione, quam ante non fuerant assecuti". — Nun aber ist die Summa c. gentes wenige Jahre vor Beginn der Summa theologica abgefaßt, während zitiertes Opusculum übereinstimmend gerade in jenes Jahr verlegt wird, in welchem Thomas die Summa theologica begann. Und darum bleibt wohl nichts anderes übrig, als jene in den beiden Schriften noch klar und bestimmt ausgesprochene Ansicht als endgültige Ansicht des Aquinaten gelten zu lassen, da man für eine in den allerletzten Jahren noch vollzogene Änderung keinerlei positiven Beweis erbringen kann[2]), während das diesbezügliche Schweigen in der Summa sich vollständig erklärt.

Übrigens ist dieses Schweigen nicht einmal ein vollständiges. Wenn auch nicht explicite ausgesprochen, liegt fragliche Ansicht der Darlegung klar zugrunde in S. III Q. 88 art. 2. In der 88. Quästion nämlich handelt Thomas von der Rückkehr der nachgelassenen Sünden. Thomas bemüht sich, eine bejahende Antwort geben zu können. Nachdem im ersten Artikel dargelegt, daß bloß von einer sehr beziehungsweisen Wiederkehr der einmal vergebenen Sünden die Rede sein könne, nämlich insofern wegen der im Rückfall gelegenen Undankbarkeit die nachfolgenden Sünden erschwert werden, wird im zweiten Artikel untersucht, ob in dieser Weise die nachgelassenen Sünden speziell und besonders bei Begehung von vier Sünden wiederkehren, nämlich bei odium fraternum, apostasia a fide, contemptus confessionis und dolor de poenitentia habita. Die Frage wird bejaht, und in der Begründung dann ausgeführt: Diese

---

[1]) Cap. 2. septimo.

[2]) Stellen, wie III Q. 86 art. 3 (corp. art. et ad objecta), art. 6, Q. 89 art. 1 ad 2, in welchen der Hauptanteil an der Wirksamkeit des Bußsakramentes der Absolution als der Form des Sakramentes zugesprochen und ihr instrumental-effektive Verursachung der Wirkungen beigelegt wird, stehen durchaus nicht entgegen; denn ganz ebensolche Äußerungen über die Absolution als sakramentale Form finden sich auch schon im Sentenzenkommentar (vgl. S. 59, Anmerkung 2).

vier Sünden haben deshalb einen besonderen Charakter der Undankbarkeit, weil sie nicht bloß gegen das vom Wohltäter gegebene Geschenk (hier die Nachlassung der Sünde) gerichtet sind, sondern noch dazu auch gegen die Form der Schenkung. Auf Seite Gottes nämlich ist die Nachlassung der Sünde Versöhnung und Verzeihung. Der Gegensatz dazu ist die erste der genanten vier Sünden, das odium fraternum. Auf Seite des Menschen aber wird das Geschenk in Empfang genommen durch den duplex motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum. Ersterer, der motus in Deum ist ein motus fidei und dagegen ist die apostasia a fide. Letzterer, der motus in peccatum, schließt in sich einerseits die detestatio peccatorum — und dagegen ist die vierte der angeführten Sünden, der dolor de poenitentia habita — andererseits der Vorsatz der Beicht. Secundo pertinet ad actum poenitentiae, ut poenitens proponat se subjicere clavibus ecclesiae per confessionem secundum illud Ps. 30, 5. Et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur quod specialiter ingratitudo horum peccatorum facit redire peccata prius dimissa. Hier also, sage ich, liegt implicite jene Ansicht ausgesprochen. Denn es ist klar und geht aus dem ganzen modus loquendi hervor, daß es sich nicht um einen Ausnahmefall handelt, sondern daß Thomas von der gewöhnlichen Weise der Sündennachlassung spricht, welche stattfindet bei der Reue durch den doppelten Akt des Willens, motus in Deum und motus in peccatum, qui est actus poenitentiae und der seinerseits wieder wesentlich in sich schließt detestatio peccati und propositum subjiciendi se clavibus ecclesiae. Und wo also dieses propositum confitendi durch contemptus confessionis aufgehoben, kehren die bei der Reue nachgelassenen Sünden wieder.

Nach all dem Gesagten wird man sich schwerlich der Überzeugung verschließen können, daß unsere Thesis auch für die allerletzte Zeit und das letzte Werk des hl. Thomas seine Gültigkeit habe. Und damit ist zugleich auch dargetan, was oben S. 55 in einem dritten Satze noch eigens hervorgehoben wurde:

Thomas hat seine Ansicht in diesem Punkte nicht wesentlich geändert.

Die Nachlassung der Sünde quoad culpam et poenam aeternam ist Wirkung des Sakramentes der Buße; so lehrt Thomas,

gleichwie in den späteren, auch schon in den früheren Werken. Diese Wirkung aber tritt ein regelmäßig schon bei der Reue, seltener erst bei Beicht und Lossprechung: auch dies lehrt Thomas nicht bloß in den früheren, sondern auch noch in den späteren Werken.

IV.

So hält also Thomas, wie im vorausgehenden, mit Rücksicht auf die Wichtigkeit dieser Punkte an sich, etwas ausführlicher gezeigt wurde, jene beiden von der theologischen Tradition überkommenen Sätze fest: 1) daß wahre aufrichtige Reue die Sünden nachlasse, 2) daß die Buße in Wahrheit ein Sakrament des neuen Bundes sei, gespendet in der Kirche zur Nachlassung der Sünden. Er hält sie fest, präzisiert sie noch genauer, ersteren etwas einschränkend, letzteren aber noch viel schärfer akzentuierend. Die Lösung des scheinbaren Widerspruches aber ergibt sich für Thomas, wie schon wiederholt angedeutet, nicht durch eine unmögliche Teilung der Wirkungen, nicht durch Leugnung der Kraft der Reue oder des Sakramentes, sondern durch entsprechende Auffassung der Wirkungsweise. Diese ist nunmehr noch im einzelnen darzustellen. — Wir haben dabei nicht nötig, jene Auffassung des hl. Thomas aus bloßen Andeutungen zusammenzustellen oder zu konstruieren. Neben vielen, mehr oder weniger deutlichen, gelegentlichen Erklärungen[1]) befaßt sich Thomas ex professo in einem eigenen Artikel der Quaestiones quodlibetales[2]) mit der Sache.

Die Sakramente, so führt hier Thomas aus, wirken auf zweifache Weise, entweder bei der wirklichen Spendung im Augenblicke des Empfanges, oder aber, insofern sie existieren dem Verlangen nach.

[1]) In sent. IV d. 17 Q. III art. 5 sol. I; dist. 18 Q. I art. 3 sol. I; dist. 22 Q. II art. 1 sol. III. — De Verit. Q. 28 art. 8 ad 2. Quodl. IV art. 10 ad 3. — C. gent. IV c. 72. — De forma absol. c. II etc.

[2]) Quodl. IV (Q 7) art. 10. Die Frage ist: Utrum per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. Als Grund zu einer verneinenden Antwort wird vor allem vorgebracht, daß nach Ps. 31, 5 schon die Reue die Sünden nachlasse.

Und dies deshalb, weil die Sakramente wirken als Instrumente der rechtfertigenden Barmherzigkeit Gottes, Gott dem Herrn es aber eigen ist, sein Auge zu richten auf das Herz des Menschen, wie es I. Kön. 16, 7 heißt: ‚Die Menschen sehen das, was nach außen erscheint, der Herr aber sieht das Herz'. Und darum sind die Sakramente im Gegensatz zu den Dingen der Natur, welche bloß wirken, wenn sie räumlich nahe gebracht und appliziert werden, auch wirksam, insofern sie im Verlangen existieren. Vollständiger freilich führen sie die sakramentale Wirkung herbei, wenn sie dann in Wirklichkeit gespendet werden. So bei der Taufe (sc. der Erwachsenen), so bei der Buße. Wenn einer nämlich in Wirklichkeit die Absolution empfängt, erhält er vollständig die Wirkung des Sakramentes; hingegen wenn er vor dem aktuellen Empfange schon Verlangen trägt nach dem Sakramente, dann ist die Kraft der Schlüsselgewalt schon in ihm wirksam — jam virtus clavium operatur in ipso. Und, fügt er noch bei, dies sei das regelmäßige, das andere aber keineswegs ausgeschlossen.

Was Thomas hier ex professo mit erwünschter Klarheit und Deutlichkeit ausgeführt, das kehrt an vielen anderen Stellen gelegentlich mehr oder weniger ausführlich wieder: ‚Secundum quod est in proposito' ‚in proposito (in voto) existens' wirkt die Absolution und wirken die noch nicht actualiter vorhandenen Teile des Sakramentes schon in der Reue: Dies sind die oft wiederholten Ausdrucksweisen im Sentenzenkommentar, in den folgenden Werken bis herab zur Summa c. gentes[1]). Wie er die Ansicht von dem regelmäßigen Eintreten der Wirkungen schon bei der Reue unverändert auch in den späteren Schriften festgehalten, ebenso gibt er, das sei ausdrücklich hervorgehoben, auch noch im letztgenannten Werke unverändert jene Erklärung. Geradeso wie die Taufe Wirkungskraft hat zur Nachlassung der Sünde vor dem aktuellen Empfange, während sie erst noch bloß im Vorsatze existiert, ebenso haben Wirksamkeit die Schlüssel der Kirche — sic et claves ecclesiae efficaciam habent in aliquo, antequam se eis actu subjiciat, si tamen habeat propositum ut eis se subjiciat[2]).

Darum gehört denn auch, wie Thomas oft bemerkt, zur Reue immer wesentlich der Vorsatz der Beicht, das propositum sub-

[1]) Besonders an den Anm. 1 S. 218 zitierten Stellen.
[2]) IV c. 72 v. fin.

jiciendi se clavibus ecclesiae; so wesentlich, daß ohne diesen Vorsatz von einer wahren Reue nicht die Rede sein kann; so wesentlich, daß er manchmal contritio mit propositum confitendi und votum sacramenti gleichzusetzen scheint[1]). Eine Reue ohne solchen Vorsatz gab es in der früheren Heilsökonomie, im neuen Testamente aber gehört dieses propositum und votum soviel wie zum Wesen und darum auch in die Definiton der contritio[2]). — Umgekehrt schließt Thomas aus dieser von allen zugegebenen Notwendigkeit des votum clavium in der Reue eben auf die Wirksamkeit der Claves zur Nachlassung der Sünde[3]).

Diese Notwendigkeit der Beziehung auf die Schlüsselgewalt aber ist grundgelegt in der gleichfalls oft angedeuteten und öfter ausgeführten generellen Anschauung, daß innerhalb der Kirche keine Gnade ohne die Sakramente uns zufließe, wenigstens keine Gnade zur Nachlassung der Schuld. Das Leiden Christi, dessen Kraft alle Schuld getilgt und an das wir appellieren durch den Glauben, fließt uns zu und ist wirksam nur durch die Sakramente. Und darum ist zur Nachlassung jeglicher Schuld notwendig, daß man sich in Beziehung und Verbindung setze zu den Sakramenten, deren Ausspendung der Kirche anvertraut ist. Und darum eben genügt im neuen Bunde nicht mehr der einfache Akt der Reue, wie ehedem, sondern es gehört notwendig dazu eine Bezugnahme, Hinordnung (zunächst intentional und dann auch wirklich) zu den Sakramenten[4]).

Aus dem Dargelegten heraus verstehen wir endlich auch jene für den ersten Anblick vielleicht ‚künstliche', keineswegs ‚inhaltlose'

[1]) Quodl. IV art. 10 ad 3 dic. quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium ecclesiae, quantumcunque sit dolor de peccato praeterito et propositum abstinendi in futurum. (Et ideo in contritione culpa remittitur). — De forma absol. c. 2. Nullus enim reputatur contritus, nisi habeat propositum subjiciendi se ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum in voto. — Cf. in Ioan. c. 11 lect. VI in fine. — In sent. IV d. 17 Q. II art. 5 sol. II ad 1.

[2]) In sent. IV d. 17 Q. II art. 1 sol. I; sol. II ad 4.

[3]) In sent. IV d. 18 Q. I art. 3 sol. I. Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, sed ad dimissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem.

[4]) In sent. IV d. 17 Q. III art. 1 sol. V, Ecclesia fundatur in fide et sacramentis — ibid. sol. I (auf die Frage nach der Notwendig-

Unterscheidung der Reue als Akt der Tugend und als Teil des Sakramentes mit je verschiedenen Wirkungen, eine Unterscheidung, die uns öfters begegnet und die jene Theorie des Vorauswirkens noch weiter erläutert. In sent. IV d. 14 Q. II art. 4 wird zu Ende der Abhandlung über die Wirkungen der Buße die Frage gestellt, ob alle diese aufgezählten Wirkungen nur Wirkungen der Buße seien, insofern sie Tugend ist, oder insoferne sie Sakrament ist. Und der Sinn der längeren Ausführung ist kurz dieser: Die inordinatio des sündhaften Aktes, die Gott zugefügte Beleidigung und Unbill wird aufgehoben (inaequalitas injuriae ad aequalitatem reducitur) durch den Akt der Tugend der Buße. Die durch den Akt der Sünde in die Seele eingeführte macula aber wird hinweggenommen durch die Buße, insofern sie Sakrament ist. Denn nur als Sakrament erteilt die Buße effective die Gnade (die Tugend der Buße bloß formaliter), ist sie causa instrumentalis gratiae. Nun aber können natürlich Aufhebung der inordinatio und injuria und Entfernung der macula zeitlich niemals von einander getrennt werden, fallen notwendig in einen Zeitpunkt zusammen und das ist eben der Akt der Reue. Und daher auf die speziellere Frage, ob Sündennachlassung Wirkung der Reue sei[1]), Thomas mit der nämlichen Unterscheidung antwortet: Die Reue kann zweifach betrachtet werden: insofern sie Teil des Sakramentes ist und insofern sie Akt der Tugend ist. Und in jeder Hinsicht ist sie Ursache der Sündennachlassung, aber in verschiedener Weise. Denn insofern sie Teil des Sakramentes ist, wirkt sie zur Nachlassung der Sünde instrumentaliter. wie das bei allen Sakramenten stattfindet. Insofern sie aber Akt der Tugend ist, ist sie nur Materialursache, indem sie nur disponierend wirkt für die Aufnahme der Gnade, als der neuen Form der Seele[2]). In der Reue wirkt demnach schon das Sakrament in-

keit der Beicht). Resp. dic. ad I quaest. quod passio Christi. sine cuius virtute nec actuale nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent. Ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum ecclesiae vel actu susceptum vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit. — Ibid. art. 5 sol. I.

[1]) Ib. dist. 17 Q. II art. 5.

[2]) In sent. IV d. 17 Q. II art. 5 sol. I. Resp. dicendum ad primam quaestionem quod contritio potest dupliciter considerari vel

strumentaliter, die Reue bringt vi virtutis clavium die Wirkungen des Sakramentes hervor — contritio inquantum habet virtutem clavium in voto, sic *sacramentaliter* operatur in virtute sacramenti poenitentiae[1]).

In dieser Weise also löst Thomas in den wiederholt angeführten Werken (Sentenzenkommentar, Quaestiones quodlibetales und disputatae und Summa c. gentes) das viel berührte Problem, ohne eine der beiden gegebenen Prämissen zu leugnen und aufzugeben, durch eine weitere Fassung der sakramentalen Wirksamkeit, durch Annahme einer doppelten Wirkungsweise[2]).

Aber ist nun dies auch eine wirkliche Lösung? Bringt eine solche Lösung nicht neue Schwierigkeiten? Kann ein solches Vorauswirken des Sakramentes in voto in Wahrheit noch ein sakramentales Wirken genannt werden? Die Frage kann in einem doppelten Sinne gestellt werden, im Sinne des hl. Thomas und im Sinne der heutigen Theologie, nach den inzwischen erfolgten diesbezüglichen Bestimmungen des Tri-

inquantum est pars sacramenti vel inquantum est actus virtutis. Et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimode. Quia inquantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter sicut et de aliis sacramentis (in I. dist.) patuit. Inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem, ut supra dictum est. Dispositio autem reducitur ad causam materialem . . .

[1]) De Verit. Q. 28 art. 8 ad 2.

[2]) Vergleicht man diese Lösung mit den in Anmerkung 7 auf S. 44 angeführten Lösungsversuchen, so ersieht man leicht, daß letztere in die erstere aufgenommen und verarbeitet sind, besonders die große Ähnlichkeit mit der dort an zweiter Stelle genannten, von Alexander Hal. referierten Auffassung. Es wird wohl unter diesen ‚quidam', welche nach Alexander jene Ansicht vortrugen, auch Albertus Magnus sein, der damals wohl schon in Paris lehrte, als Alexander dieses schrieb (1245), in welchem Jahre er nach Vollendung des vierten Buches seiner Summa (die Sakramentenlehre enthaltend) starb, während das fünfte Buch erst nach seinem Tode durch seine Schüler vollendet wurde). Thomas, als Schüler ebendort weilend, hatte damals noch kaum Gelegenheit, mit eigenen Ansichten hervorzutreten. Das operari in proposito, in voto findet sich bei Albertus wiederholt (vgl. zitierte Anm.), aber einheitlich und vollständig durchgearbeitet ist der Gedanke bei ihm nicht.

dentinums und der dadurch veranlaßten Unterscheidung von physischer und moralischer Wirksamkeit. Hier wo es sich zunächst nur um die Ansicht des hl. Thomas handelt, sei zunächst nur eine Antwort im ersteren Sinne kurz gegeben, obwohl dieselbe schon aus dem Bisherigen unzweifelhaft ist. — Die Sache gehört wohl streng genommen nicht mehr in unsere Untersuchung als ein Punkt der allgemeinen Sakramentenlehre, wie auch die Antwort nur auf Grund einer Darstellung und Prüfung der allgemeinen Sakramentenlehre endgültig gegeben werden kann. Doch sei hier wenigstens in Kürze das Wichtigste zusammengefaßt. Denn auch Thomas kommt immer nur in den Abschnitten über das Bußsakrament darauf zu sprechen, wiewohl er dabei öfters auf ein solches Vorauswirken auch bei den übrigen Sakramenten exemplifiziert und speziell immer Taufe und Buße in Parallele stellt. —

Um also die aufgeworfene Frage kurz zu beantworten: Es genügt dem hl. Thomas jenes Vorauswirken als ein eigentliches sakramentales Wirken. — Wohl scheint dies unvereinbar mit dem, was er in der allgemeinen Sakramentenlehre über die Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente sagt (vgl. S. 50 f.), wo er das instrumentaliter effective causare in einer Weise darlegt, daß man anscheinend nicht umhin kann, ihn einen Vertreter der (erst später präzisierten) sog. physischen Wirkungsweise zu nennen. Und zwar finden sich jene Ausführungen von einer virtus fluens und transiens in den Sakramenten nicht erst in der Summa, sondern bereits im Sentenzenkommentar[1]) und in den Qq. de veritate[2]). — Wie ist das zu erklären? Im allgemeinen lassen sich drei Möglichkeiten denken. Entweder ist die Darstellung des sakramentalen Wirkens in der allgemeinen Sakramentenlehre nicht so streng und wörtlich zu verstehen, sondern so, daß auch noch ein solches Vorauswirken als sakramental-instrumentales Wirken untergebracht werden kann. Oder aber es sind jene Äußerungen, in welchen er eben dieses Vorauswirken

---

[1]) IV d. 1 Q. I art. 4 sol. II.

[2]) Q. 27 art. 4, besonders ad 4 . . . operantur per virtutem principalis agentis in eis existentem . . . Et similiter operantur sacramenta ad gratiam, prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum non per modum entis completi sed quasi incomplete. Et sic non est inconveniens, quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aëre . . .

als Wirken des Sakramentes hinstellt, nicht so wörtlich zu nehmen, sondern in einem uneigentlichen Sinne. Oder endlich drittens es wird die in der allgemeinen Sakramentenlehre angenommene Auffassung beim Bußsakrament aufgegeben und für dasselbe eine Ausnahme gemacht. Lassen wir die erste und dritte Möglichkeit dahingestellt und beschäftigen wir uns hier nur noch näher mit der zweiten! Es wäre allerdings die einfachste und kürzeste Lösung, jene Ausdrücke vom Vorauswirken der Sakramente als uneigentliche und etwas ungenaue Ausdrucksweise zu erklären, daß also Thomas 1) mit den Worten: das in voto existierende Sakrament ist wirksam, nichts anderes sagen wollte als: das votum sacramenti wirkt; und 2) wenn er Sündennachlassung auch in diesem Falle Wirkung des Sakramentes nennt, dies bloß per metonymiam tut, wegen der Wahrheit des Effektes, obwohl die Sündennachlassung nicht mehr in Gleichheit vom Sakramente gewirkt ist, sondern eben unmittelbar von Gott selbst, ohne Einfluß des Sakramentes, eine der sakramentalen Wirkung gleiche Sache gegeben wird[1]). Solch eine Lösung möchte sich wohl für den ersten Augenblick nahe legen und annehmbar erscheinen. Doch ist sie unmöglich und mag beim besten Willen nicht aufrecht erhalten werden, sobald man die oben angeführten und zitierten Stellen in dieser Absicht abermals besieht. Thomas redet da zu klar von einem Wirken des Sakramentes, von einem sacramentaliter und instrumentaliter operari der contritio in der Kraft der Absolution und unterscheidet eigens davon die contritio als bloße dispositio; er sagt ausdrücklich: die Sakramente wirken auf zweifache Weise (dupliciter operantur), wirken nicht bloß wie die körperlichen Instrumente in räumlich-zeitlichem Kontakte sondern als instrumenta divinae misericordiae auch in überräumlicher geistiger Verbindung und Beziehung. Und zu dieser unausweichbaren Klarheit des Wortlautes der Stellen kommt dann noch der Zusammenhang, in welchem sie stehen, indem eben Thomas jedesmal die Einwendung lösen will, wie Nachlassung der Sünden und der ewigen Strafe Wirkungen des Bußsakramentes, Objekt der Schlüsselgewalt sein könnten, da sie doch schon bei der Reue einträten. — Es ist

[1]) So z. B. *Suarez* de sacr. in gen. disp. VIII sect. I n. 3, aber bloß mit Rücksicht auf die Stellen der Summa (III Q. 80 art. 1, ad 3; Q. 66 art. 11, Q. 68 art. 2, Q. 73 art. 3), welche ganz anderen Charakters sind als die bisher angeführten.

klar: dem hl. Thomas selbst genügt ein solches Wirken durch Beziehung auf das erst vollständig zu empfangende Sakrament, um es noch in Wahrheit als Wirken des Sakramentes, als sakramental-instrumentales Wirken bezeichnen zu können[1]).

Es wurde bisher in der Darlegung und Begründung der Ansicht des hl. Thomas über dieses Vorauswirken der Sakramente in keiner Weise etwaiger diesbezüglicher Äußerungen in der Summa theologica Erwähnung getan. Die Summa c. gentes war das späteste Werk, welches für jene Auffassung noch vorgeführt wurde, und in welchem dieselbe sich noch klar ausgesprochen fand. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit der theol. Summa, resp. mit einer etwaigen späteren Ansicht?

Allerdings ist es nach dem oben (S. 216 f.) Dargelegten unveränderte Lehre des hl. Thomas auch noch in der Summa, daß die Sündennachlassung eintrete in der Regel schon bei der Reue. Und es legt sich damit von selbst nahe, daß er dann auch jene Ansicht vom Vorauswirken des Sakramentes als theoretische Erklärung des empirischen Tatbestandes ebenso unverändert festgehalten habe. Doch wünschten wir gleichwohl auch irgendwelche diesbezügliche Äußerungen, um jene aus inneren Gründen geforderte Annahme auch mit äußeren Gründen zu stützen. Sehen wir uns aber in dieser Hinsicht um, so liegt hier nicht bloß die nämliche Misere vor wie oben, nämlich, daß jene Partien, bei welchen Thomas im Sentenzenkommentar seine Ansicht hauptsächlich zur Darstellung brachte, in der Summa nicht

[1]) v. Schäzler, Die Wirksamkeit der Sakramente S. 359: ‚Ließ man fortan die Rechtfertigung Erwachsener auch bei Anwendung des Sakramentes nur durch eine subjektive Erhebung zustande kommen, so wurde der objektiven, gerecht machenden Wirksamkeit des opus operatum dadurch nicht zu nahe getreten. Denn abgesehen davon, daß die Reue auch ohne den realen Empfang des Sakramentes durch die Sehnsucht nach demselben an der Kraft des opus operatum geheimnisvoller Weise teilnimmt, ist die subjektive Erhebung als materieller Teil des Sakramentes nur die sekundäre Ursache der Rechtfertigung, sofern sie mit den Schlüsseln als dem formellen Element in Verbindung gesetzt wird. Die Kontrition ist an sich nichts weniger als wirksame Ursache der Sündenvergebung, sondern dies ist vielmehr die Kraft der Schlüssel. An sich bloße Disposition für die Gnadenerteilung, wird die subjektive Erhebung zu sakramentlicher Wirksamkeit dadurch erhoben, daß durch die ihr wesentliche Sehnsucht nach dem Empfange des Sakramentes die Kraft desselben auf sie übergeht.‘



mehr zur Ausführung kamen: auch das opusculum de forma absolutionis läßt uns hier im Stiche. An der Stelle, an welcher man sich wenigstens einen kurzen Hinweis auf jenes Vorauswirken der Claves erwarten möchte, schweigt er nicht bloß darüber, sondern scheint fast jene Auffassung auszuschließen[1]). Eine ähnliche Stelle, allerdings ohne Rücksicht auf das Bußsakrament von der Taufe allein gesprochen, findet sich in der Summa Q. 68. Hier wird nämlich im 2. Artikel die Frage behandelt: ob ohne die Taufe jemand selig werden kann. Thomas antwortet: Die Taufe kann jemandem fehlen et re et voto oder bloß re allein. Ersterer kann das Heil nicht erlangen, wohl aber letzterer sine baptismo actuali propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Hier wird doch unzweideutig jede Intervention und Mitwirkung eines Sakramentes negiert und die Wirkung Gott allein und unmittelbar bezw. dem Glauben und der Liebe zugesprochen[2]).

[1]) De forma abs. c. 2 septimo. Nachdem Thomas die Berufung auf die Auferweckung des Lazarus als auf einen eigentlichen Beweisgrund für hinfällig erklärt, will er noch zeigen, daß der Priester Gewalt hat über die culpa peccati, natürlich nur eine von Gott übertragene ministerielle Gewalt. Und er zeigt es durch einen Vergleich der Buße mit der Taufe: Sicut enim per baptismum dimittitur omnis culpa et originalis et actualis, ita per sacramentum poenitentiae remittitur actualis culpa. Contingit autem quandoque in baptismo, quod aliquis, antequam sacramentum baptismi actu percipit, dum habet sacramentum in voto vel in proposito, consequitur justificationem *a solo Deo* et tamen si ante consecutus non fuerit, ex vi sacramenti, nisi obicem opponat, justificationem consequitur, sacramentum suscipiendo: ita omnino est de poenitentia. Nullus enim reputatur contritus nisi habeat propositum subjiciendi se ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum in voto. Unde quandoque aliqui consequuntur justificationem in ipsa absolutione, quam ante non fuerant asseсuti. Man könnte allerdings auch hier nicht ohne Grund den Charakter des Schriftchens (Streitschrift, sichtlich eilfertig und nicht ohne Erregtheit geschrieben, vgl. S. 47) zur Erklärung anführen.

[2]) Vgl. dazu III Q. 69 art. 1 ad 2 und 4 ad 2; Q. 73 a. 3, Q. 80. a. 1 ad 3: Die Wirkungen des Sakramentes treten ein und das Heil kann man erlangen ex voto sacramenti, — propter desiderium sacramenti. — ex proposito baptismi vel subjiciendi se clavibus ecclesiae — secun-

Aber auch die Anschauung der früheren Werke vom Vorauswirken ist in mehreren Stellen der Summa vertreten. An dieselbe erinnert deutlich III Q. 90 art. 2 ad 2: dicendum quod satisfactio confert gratiam prout est in proposito et auget eam prout est in executione, *sicut etiam baptismus in adultis* — sinngemäß zu ergänzen: confert gratiam prout est in proposito et auget eam prout est in executione. — Ganz besonders aber ist es Q. 86, speziell der letzte Artikel derselben, welcher die unveränderte Beibehaltung der früheren Auffassung nahe legt. In dieser Q. 86 nämlich ist die Rede von der Wirkung der Buße inbezug auf die Nachlassung der schweren Sünden. Ob alle Sünden durch die Buße nachgelassen werden können, ob nicht eine Todsünde allein ohne die übrigen nachgelassen werde, ob ohne die Buße eine Nachlassung der Sünde möglich sei, dann auch noch ob reatus peccati und reliquiae peccati stets ganz nachgelassen werden, lauten die Teilfragen der Quaestio. Die Antworten werden spekulativ begründet fast nur aus dem Wesen der Tugend der Buße bezw. aus dem Wesen der (vollkommenen) Reue[1]). Im Schlußartikel kommt aber dann die Frage, ob die Nachlassung der Sünde Wirkung der Tugend oder des Sakramentes der Buße sei. Und die Antwort lautet dann: Sie gehört beiden als Wirkung zu. Denn die Akte des Pönitenten, welche im Bußsakramente an Stelle der Materie sind, diese sind eben Akte der Tugend der Buße. Und weil nicht bloß die Form, sondern auch die Materie an der Wirksamkeit teilhat, so sind auch diese Akte Mitursache der Wirkungen, insofern nämlich diese Akte in Beziehung und Hinordnung zur Schlüsselgewalt stehen, prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiae. Und demnach also, so lautet der Schluß, wirkt die Reue (mit Vorsatz, actus poenitentiae virtutis) Sündennachlassung, insofern sie auf das Sakrament, d. h. auf die Absolution hingeordnet ist, während die größere Wirksamkeit der Absolution als der Form des Sakramentes zukommt — et sic patet, quod remissio culpae est

dum quod habet sacramentum in voto. Alle übrigen Äußerungen, die sich in dieser Sache noch in der Summa finden, sind zu unbestimmt, als daß man etwas abnehmen könnte.

[1]) Vgl. bes. art. 2 . . . Unde requiritur ad remissionem divinae offensae, quod voluntas hominis sic immutatur, ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis praedictae et proposito emendae: quod pertinet ad rationem poenitentiae secundum quod est virtus . . .

effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum[1]). Nur mit Zugrundelegung fraglicher Auffassung vom Vorauswirken der Schlüsselgewalt kann man die ganze Quaestio und besonders den Schlußartikel derselben verstehen. — Man hat zur Erklärung dieser (wie auch verschiedener Stellen der früheren Werke) gesagt, Thomas rede hier von der ‚poenitentia perfecta', von der selteneren außersakramentalen Rechtfertigung[2]). Aber dann gründet Thomas seine Kongruenzbeweise auf lauter Ausnahmefälle! Und redet da, wo er von den Wirkungen des Bußsakramentes reden wollte (vgl. Q. 84. Consequenter) bloß von den Wirkungen der vollkommenen Reue! — Man könnte ferner sagen: diese Ausführungen der Q. 86 sind zu verstehen von der (vollkommenen) Reue, welche nach Thomas notwendig ist auch bei der sakramentalen Rechtfertigung. Das hätte wohl mehr Gewicht! Daß Thomas eine solche auch im Augenblicke der sakramentalen Rechtfertigung für notwendig hält, ist wohl auch meine Ansicht. Aber jene Ausdrücke von Hinordnung der Akte des Pönitenten auf die Schlüsselgewalt (prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves) lassen sich, zumal wenn man die früheren Werke des Heiligen kennt, nicht anders verstehen als von einer Hinordnung und Bezugnahme auf zeitlich mehr oder weniger Entferntes. Ich wiederhole es: Nur mit Zugrundlegung der fraglichen Anschauung vom Vorauswirken als einem wahrhaft sakramentalen Wirken ist meines Erachtens die ganze Quaestio 86 und speziell deren letzter Artikel verständlich.

Buchberger trägt (aaO. S. 134 ff.) genannte Anschauung über das Vorauswirken als Lehre des hl. Thomas schlechthin vor, ohne Unterscheidung der früheren und späteren Werke, ohne Rücksicht auf oben S. 226

---

[1]) Q. 86 art. 6 c. art. Vgl. dazu obj. 3 cum sol. Praeterea remissio culpae non est nisi ex virtute passionis Christi secundum illud Hebr. 9; ‚Sine sanguinis effusione non fit remissio.' Sed poenitentia inquantum est sacramentum operatur in virtute passionis Christi, sicut et cetera sacramenta, ut ex supradictis patet. Ergo remissio culpae non est effectus poenitentiae inquantum est virtus, sed inquantum est sacramentum. — Ad tertium dicendum, quod ad passionem Christi ordinatur actus poenitentiae virtutis et per fidem *et per ordinem ad claves Ecclesiae.* Et ideo utroque modo *causat remissionem culpae* virtute passionis Christi.

[2]) Vgl. Buchberger a. a. O. 105 mit Anm. 5.

angemerkte Stellen der Summa. Ich glaubte ausdrücklich auf alle einzelnen Schwierigkeiten hinweisen zu sollen, die beiden Punkte (Eintreten der Wirkungen bei der Reue und Vorauswirken), obwohl zusammenhängend, doch nicht identisch, auseinanderhalten zu sollen, um die Sache möglichst klar zu legen und allseitig zu beleuchten. Daß die angeführten Schwierigkeiten auch mich nicht abhalten können, mehrerwähnte Auffassung nicht bloß als frühere, sondern als endgültige Lehre des hl. Thomas anzunehmen, geht aus Obigem hervor. Und betrachtet man die Sache in dem Zusammenhange, wie ich sie hier zu geben suchte, so läßt sich diese Annahme noch viel weniger abweisen. Vielleicht vermag eine abermalige Beleuchtung dieses für Dogmengeschichte wie Dogmatik gleich interessanten Gegenstandes neue Gesichtspunkte und eine noch bestimmtere Lösung beizubringen[1].

---

[1]) Die mehrfach einschlägige Arbeit von Dr. Wilhelm Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule, Münster i. W. 1902, ist mir leider erst nach Drucklegung des zweiten Artikels bekannt geworden und deshalb nicht berücksichtigt.

Die Konsekration in zwei Gestalten

im Lichte der Meß-Rubriken.

Von Dr. **Franz Schmid.**

1. In P. Lehmkuhls neuestem Werke ‚Casus conscientiae' finden wir ohne weiteres den Grundsatz vertreten: Kommt dem Priester am Altare nach der Wandlung begründeter Zweifel über die Gültigkeit der einen oder der anderen Konsekration d. i. des Brotes oder des Weines, so sehe er sich um eine zweifellos gültige Materie d. i. um wahres Weizenbrot oder um echten Traubenwein um und konsekriere die fragliche Gestalt ein zweitesmal, aber bloß bedingungsweise d. h. mit einer von der Gültigkeit oder Ungültigkeit der früheren Konsekration abhängigen Intention. Den Grund, warum in solchen Fällen nur eine bedingte Wiederholung der Konsekration zulässig erscheint, findet der gefeierte Moralist in der Unzulässigkeit jeder vereinzelt dastehenden Konsekration[1]). Dafür beruft er sich auch auf den hl. Alphons[2]). —

---

[1]) Lehmkuhl schreibt wörtlich: Existente reipsa gravi dubio (i. e. de consecratione panis ob statum corruptum primae hostiae) sane debuit assumi materia certa eaque sub conditione consecrari . . Conditionate consecrare debuit (Ascanius), non absolute, si habuit (postea) materiam certam ex hac causa, quod de nullitate prioris consecrationis non constabat, secundo autem consecrare non licuit sed tantum in hypothesi, quod prima vice consecratio fuerit invalida seu nulla, licuit nunc demum consecrationem peragere (l. c. II. p. 69, 70).

[2]) Alphons sagt: Puto (si primum vinum dubie validum fuit), non esse aliud vinum certum rursus consecrandum absolute, quia

De Herdt gedenkt in seiner viel gebrauchten Sacrae liturgiae praxis zwar dieser Ansicht, aber er hält das entgegengesetzte Vorgehen d. h. eine absolute Wiederholung der betreffenden Konsekration für geratener und den Meß-Rubriken entsprechender. Neben dem Wortlaute der Meß-Rubriken macht der genannte Liturgiker besonders den Umstand geltend, daß der Priester nur bei dem von ihm befürworteten Vorgehen im klaren ist, welche von den beiden Hostien er anzubeten und vor dem hl. Blute zu genießen habe[1]).

2. Niemand wird verkennen, daß die von De Herdt geltend gemachten Gründe in sich betrachtet von bedeutendem Gewichte sind. Auf Seite Lehmkuhls steht einzig die Scheu vor jeder vereinzelten

---

tunc urgeret idem periculum faciendi secundum sacrificium mutilatum, si forte prior materia fuerit vere apta. Dico igitur hanc secundam consecrationem fieri debere sub conditione, nempe si prior materia non fuerit consecrata, periculum enim non relinquendi sacrificium mutilatum, justa erit causa repetendi consecrationem sub praedicta conditione. (l. 6. n. 206.)

[1]) Die betreffende Stelle lautet also: Attamen absoluta (consecratio) videtur melior et rubricis conformior; melior scil. quia juxta principium S. Thomae . . . habet minus de periculo, cum per eam praecaveantur omnia inconvenientia et incommoda: perficiens enim sacrificium per absolutam consecrationem communicat naturaliter jejunus, prius sumens utramque speciem valide consecratam et deinde dubie consecratam; atque omnes preces et signa verificat, quae facit cum specie absolute consecrata; contra perficiens per consecrationem conditionatam vel communicat non jejunus vel saltem illius periculo se exponit, utramlibet speciem prius sumat sive dubie sive conditionate consecratam; deinde falsificat omnes preces et ritus, quos facit cum specie, si non sit consecrata; atque neutram speciem ipse et adstantes adorare possunt sine periculo idololatriae saltem materialis, cum non constet, utra species vere sit consecrata. 2. Absoluta consecratio est etiam conformior rubricis, quia nullibi praescribunt aut permittunt consecrationem conditionatam super materiam, de qua constat, quod sit purus panis aut purum vinum; et insuper in fere simili casu tit. X. n. 3. in fine praescribunt, alium calicem praeparatum absolute esse consecrandum, cum in eo contentum vocent sanguinem consecratum. Cum tandem haec absoluta consecratio fiat tempore eiusdem sacrificii nondum integraliter completi ac ad idem sacrificium referatur; censeri debet non tam novi sacrificii inchoatio quam ejusdem continuatio et perfectio. (l. c. tom. II. n. 117.)

Konsekration. — Darf man — so fragen wir unter den gegebenen Umständen unwillkürlich — über diese Scheu um keinen Preis sich hinwegsetzen? Zur Beleuchtung dieser Zwischenfrage ist es zuträglich, das Zusammengehörigkeitsverhältnis der zwei Konsekrationen, d. i. der Konsekration des Brotes und der Konsekration des Weines, nach allen Seiten hin einer übersichtlichen Prüfung zu unterziehen. Diese Aufgabe ist umso lohnender, weil einerseits unseres Wissens kein Lehr- oder Handbuch sei es der Dogmatik oder der Moral oder der Pastoral diese Sache einläßlich bespricht und weil es andererseits von Interesse ist, alle einschlägigen Fragen in geordneter Reihenfolge vor sich vorüberziehen zu sehen. Bei Beurteilung all dieser Fragen halten wir uns ganz vorzüglich an die Meß-Rubriken.

3. 1° Erstlich ist es vollkommen gewiß, daß eine Gestalt ohne die andere, z. B. das Brot ohne den Kelch oder der Kelch ohne das Brot, gültig konsekriert werden kann. Dafür sprechen vor allem mit voller Deutlichkeit die Meß-Rubriken. Dieselben besprechen nämlich verschiedene Fälle, wo die eine oder andere Opfermaterie sich offen als unecht und somit als ungültig konsekriert erweist, ohne dabei über die gültige Konsekration der zweiten d. i. der echten Opfermaterie auch nur den leisesten Zweifel aufkommen zu lassen. Ganz natürlich. Einem allgemein anerkannten Grundsatze zufolge wirken die Wandlungsworte unverzüglich und an und für sich unfehlbar, was sie bedeuten. Nun bedeuten aber die Wandlungsworte über das Brot und die Wandlungsworte über den Kelch in an und für sich abgeschlossener Weise die sofortige Verwandlung der betreffenden Materie in den Leib oder in das Blut Christi. Daher wird bei der Meßfeier sowohl die Brotsgestalt als auch der Kelch gleich nach Aussprechung der betreffenden Worte vom Priester angebetet und dem Volke zur Anbetung vorgezeigt. — Wir setzen bei: Das Gesagte gilt nicht bloß für den Fall, wo ein Versehen unterläuft, sondern auch unter der Voraussetzung, daß der Priester absichtlich bloß eine Gestalt konsekrieren wollte, wenn nur sein Wille zu konsekrieren ein durchaus ernster ist. Es ist wohl nicht nötig, für diese etwas verschärfte Behauptung neue Beweise beizustellen[1]. — Selbstverständlich wäre es im allgemeinen

[5]) Vgl. S. Thom. 3. p. q. 78 a. 6; Suarez, De sacram. disp. 43 sect. 2 n. 5 seqq.; Pasqualigo, De sacrificio novae legis q. 44 n. 1. Die Nebenfrage, ob der Wille, nur eine Gestalt konsekrieren zu wollen, nicht je

unerlaubt, ja höchst frevelhaft, eine Gestalt ohne die andere konsekrieren zu wollen.

4. 2° Jede gültig konsekrierte Gestalt, mag sie übrigens in Verbindung mit der zweiten oder allein konsekriert worden sein, ist infolge der gedachten Konsekration auch für sich allein als ein wahres und für sich ausreichendes, um nicht zu sagen als durchaus vollständiges Sakrament d. i. als ganz ausreichende Seelenspeise anzusehen. — Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich aus allem, was die katholischen Theologen im Anschluß an den Kirchenrat von Trient über die Erlaubtheit und Wirksamkeit der Kommunion unter einer Gestalt einmütig lehren. Bemerkt sei, daß in dieser Hinsicht die Kommunion unter der Gestalt des Weines ohne Zweifel an und für sich der allgemein üblichen Kommunion unter der Brotsgestalt gleichzustellen ist. — Die Meß-Rubriken sprechen zwar mit Rücksicht auf den Abgang der einen oder der anderen gültigen Gestalt in der Meßfeier gelegentlich von einem ‚sacramentum imperfectum'. Allein dort wird, wie wir unten sehen werden, allem Anscheine nach der Ausdruck ‚sacramentum imperfectum' als gleichbedeutend mit ‚sacrificium imperfectum' genommen; oder die Rubriken reden wenigstens, soweit sie die Kommunion als solche im Auge haben, offenbar nur von der Kommunion des zelebrierenden Priesters, die im Gegenteile zur Kommunion des Volkes als ergänzender Bestandteil der ganzen Opferhandlung zu betrachten ist.

5. 3° Was die Reihenfolge der beiden Konsekrationen betrifft, so ist es allerdings genau geboten, daß die Konsekration des Brotes an erster Stelle geschehe; aber es kann diesem Nebenumstande weder für die Gültigkeit der Konsekration noch für die Gültigkeit des eucharistischen Opfers eine ausschlaggebende Bedeutung zuerkannt werden. — Der erste Teil dieses Satzes bietet nicht die geringste Schwierigkeit. Nach dem Berichte der Heiligen Schrift hat der Heiland selbst bei Einsetzung dieses Geheimnisses die fragliche Ordnung eingehalten; alle Liturgien halten sich unverbrüchlich an dieselbe; die Meß-Rubriken nehmen ebenfalls,

---

nach Umständen die zur Giltigkeit der Konsekration nötige Intention beeinträchtigen könne, lassen wir absichtlich unerörtert. Vgl. Suarez l. c.; De Lugo, De Euch. disp. 19 sect. 8.

wie wir unten sehen werden, in besonderen Fällen auf dieselbe in bedeutsamer Weise Rücksicht[1]); auch erweist sich diese Ordnung bei näherer Betrachtung als eine ganz naturgemäße. — Eher könnte der zweite Teil des aufgestellten Satzes Bedenken erregen. Allein vor allem sprechen die Meß-Rubriken offen zu dessen Gunsten[2]). Ihnen zufolge hat nämlich der Priester im Falle, wo die Konsekration der Hostie ungültig ist und dieser Mangel noch vor dem Genusse des hl. Blutes bemerkt wird, nichts anderes zu tun, als eine richtige Hostie kommen zu lassen, dieselbe sofort zu konsekrieren und dann den unvollendeten Meßritus in entsprechender Weise zu Ende zu führen. Hier haben wir also gegebenen Falles in aller Förmlichkeit eine Messe, wobei zuerst der Kelch und erst an zweiter Stelle das Brot konsekriert wird. Weil es den Meß-Rubriken naturgemäß vor allem um die Wahrung des Opfers und der vollen Opferfrucht zu tun ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dieselben eine derartige Meßfeier für das volle und unverkürzte Opfer des Neuen Bundes ansehen. Es ist auch tatsächlich kein innerer Grund aufzufinden, um die Gültigkeit des eucharistischen Opfers oder wenigstens dessen Vollständigkeit von der richtigen Aufeinanderfolge der beiden Konsekrationen abhängig zu machen (vgl. Pasqualigo l. c. q. 49).

6. 4° Zum Wesen oder zur Vollständigkeit des eucharistischen Opfers ist es ferners auch nicht notwendig, daß die zwei konsekrierten Gestalten auf dem Altare gleichzeitig dem Priester vorliegen oder daß

[1]) Vgl. tit. III. n. 6.

[2]) Wir wollen die einschlägen Stellen dem Auge des Lesers unterbreiten. Si celebrans ante consecrationem adverterit, hostiam esse corruptam aut non esse triticeam, remota ista aliam ponat etc. — Si id adverterit post consecrationem, etiam post illius hostiae sumptionem, posita alia faciet oblationem . . . et a consecratione incipiat, scil. ab illis verbis ‚Qui pridie quam' etc. et illam priorem si non sumpsit, sumat post sumptionem Corporis et Sanguinis . . si autem sumpserit, nihilominus sumat eam, quam consecrabit; quia praeceptum de perfectione sacramenti majoris est ponderis, quam quod a jejunis sumatur. — Quodsi hoc contingat post sumptionem Sanguinis, apponi debet rursus novus panis et vinum cum aqua, et facta prius oblatione . . . sacerdos consecret incipiendo ab illis verbis ‚Qui pridie quam' etc. ac statim sumat utrumque et prosequatur Missam, ne sacramentum maneat imperfectum et ut debitus servetur ordo. (tit. III. n. 4. 5. 6.)

die erstkonsekrierte Gestalt im Augenblicke, wo die Konsekration der zweiten Gestalt vor sich geht, noch nicht genossen sei. — Diesen Satz stellen wir aus dem Grunde auf, weil die Meß-Rubriken auf den Umstand, ob die Gestalten des Brotes und des Weines beide als gültig konsekriert gleichzeitig vorliegen oder nicht, offensichtlich ein bedeutendes Gewicht legen. Denn im oben[1]) beschriebenen Falle soll unter der Voraussetzung, daß im entscheidenden Augenblicke das hl. Blut vom Priester schon genossen worden wäre, neben der neuen Hostie auch neuer Wein herbeigebracht werden, um sofort beides nochmals zu konsekrieren. Da könnte man auf den Gedanken kommen, die Rubrik habe diese Anordnung deswegen getroffen, weil sie den bezeichneten Umstand als wesentlich oder wenigstens als von Christus selbst angeordnet ansieht. Allein dieser Gedanke ist nicht richtig. Denn fürs erste sprechen die Rubriken den fraglichen Gedanken nirgends offen oder auch nur auf verhüllte Weise aus. Auch finden wir nicht, daß die Theologen in ihren einschlägigen Untersuchungen auf diesen Nebenumstand großes Gewicht legen. Zweitens bestehen die Rubriken nicht für alle Fälle auf der fraglichen Forderung[2]). Und ganz mit Recht; denn allem Anscheine nach hat auch Christus selbst beim letzten Abendmahle nicht im hier gemeinten Sinne gehandelt. Die Berichte der Evangelisten machen nämlich unwillkürlich den Eindruck, als ob der Heiland die konsekrierte Brotgestalt sofort zum Genusse dargereicht habe, und erst dann zur Konsekration des Kelches geschritten wäre[3]).

7. Hier erlauben wir uns im Interesse der Gesamtuntersuchung eine Art Abschweifung. Bei Erörterung der Fragen, was zum Wesen des eucharistischen Opfers (de essentia sacrificii) gehören oder was diesbezüglich wenigstens als göttliche Anordnung (de praecepto divino) anzusehen sei, beruft man sich naturgemäß für und für auf das Verhalten Christi beim letzten Abendmahle, wie es in der Heiligen Schrift berichtet wird, unter dem nachdrücklichen Hinweise auf das Wort des Heilandes: Hoc facite in meam commemorationem. Wie zum Teil aus den bisherigen Erörterungen, zum Teil aus der Natur der Sache hervorgeht, darf die Tragweite dieses wichtigen Beweismomentes nicht überschätzt werden; sonst käme man zu ganz unannehmbaren Folgerungen. Man könnte und

[1]) N. 4.
[2]) So namentlich in dem Falle, der tit. IV. n. 5. beschrieben wird.
[3]) Vgl. Luk. 22, 19. 20.

müßte nämlich sagen: Weil der Heiland zweifellos ungesäuertes Brot und aller Wahrscheinlichkeit nach Wein von weißer Farbe gebrauchte; weil er das betreffende Brot gebrochen und zwar allem Anscheine nach vor der Verwandlung gebrochen hat; weil er das konsekrierte Brot sofort d. i. noch vor der Konsekration des Kelches den Aposteln zum Genusse reichte; weil er jedenfalls zuerst das Brot und erst an zweiter Stelle den Wein verwandelte: so sind alle diese Nebenumstände in der Einsetzung des Altarsgeheimnisses einbegriffen und müssen infolge dessen als für das eucharistische Opfer wesentlich (de essentia sacrificii) oder wenigstens als vom Gottmenschen selbst unverbrüchlich und für alle Umstände geboten (de praecepto divino) angesehen werden. Will man derartigen Folgerungen, die ohne die schwersten Vorwürfe gegen die Kirche Christi unmöglich zugelassen werden können, wirksam entgehen, so ist man gezwungen, den Grundsatz aufzustellen: Zur richtigen Würdigung des Auftrages ‚Hoc facite in meam commemorationem' muß neben der vorliegenden Beschreibung des ganzen Vorganges auch auf die Natur der Sache in entsprechender Weise Rücksicht genommen werden. Was auf den ersten Blick bedeutungslos oder wenigstens sehr nebensächlich erscheint, darf für die kirchliche Feier des eucharistischen Opfers und Opfermahles nicht für wesentlich und auch nicht als von Christus für alle Zeiten vorgeschrieben angesehen werden. In Dingen, die bei ruhiger Betrachtung mehr oder weniger bedeutungsvoll erscheinen, steht das Urteil und namentlich die letzte Entscheidung der Kirche zu. Die theologische Wissenschaft und Privatforschung als solche muß in diesen Stücken, wie namentlich ein Blick auf die Erlaubtheit der Kommunion unter einer Gestalt zeigt, mit großer Umsicht und Zurückhaltung vorgehen[1]. Nun nehmen wir den Faden unserer Untersuchungen wieder auf.

---

[1] Was bei Sasse (Institutiones theologicae de sacramentis tom. II p. 521) hierüber zu lesen ist, befriedigt uns nicht vollständ. Sasse sagt: Per se quidem intelligitur, non omnes circumstantias ultimae coenae observandas esse: at certe nisi consecratio utriusque speciei fiat, sacerdos censeri nequit facere, quae Christus fecit. Neque vero ex verbis Christi: ‚hoc facite in meam commemorationem' pari consequentia efficitur, ad communionem fructuosam sumptionem utriusque speciei essentialiter esse necessariam. Nam verba haec solis apostolis, qui iisdem sacerdotes Novae Legis constituuntur, dicta sunt. Die Apostel waren damals offenbar oder wenigstens allem Anscheine nach als einfache Gläubige an der eucharistischen Feier beteiliget, obgleich sie

8. 5° **Wer mit aller Bestimmtheit behauptet, die Konsekration beider Gestalten sei in dem Sinne eine göttliche Anordnung, daß eine vereinzelte Konsekration der einen oder der anderen Gestalt unter allen Umständen oder in jeder Erscheinungsweise unzuläßig und unerlaubt sei: der macht sich einer Übertreibung schuldig.** — Zur näheren Würdigung dieses Satzes diene folgendes. Wie aus Gotti, Pasqualigo und anderen ersichtlich ist, stellen ältere Theologen die Frage, ob das Oberhaupt der Gesamtkirche nicht aus höchst dringenden Gründen ausnahmsweise die Konsekration einer einzigen Gestalt gestatten oder zum wenigsten als höchste Auslegungs-instanz des göttlichen Gesetzes authentisch erklären könne, daß in ganz besonderen Fällen die Anordnung Christi, Brot und Wein gemeinsam zu konsekrieren, eine Ausnahme erleide. Die gedachten Theologen verneinen dann der großen Mehrzahl nach die vorgelegte Frage sowohl im ersten als auch im zweiten Sinn; doch fehlt es nicht an solchen, die sie mehr oder weniger bestimmt bejahen. Mehr im einzelnen betonen die Moralisten gemeinhin, daß es weder zu dem Zwecke, um einem Sterbenden die Wegzehrung zu reichen, noch um einer Pfarrgemeinde die Erfüllung der Sonntagspflicht zu ermöglichen, gestattet sei, bloß die Hostie ohne den Kelch zu konsekrieren. Desgleichen gehe es nicht an, daß ein Priester im Falle, wo er seine Intention auf die Konsekration der vorliegenden Pyxis auszudehnen vergessen hätte und dieser Vergeßlichkeit noch vor der Konsekration des Weines sich bewußt würde, über die fragliche Pyxis die Wandlungsworte wiederhole[1]). — Es ist nicht unsere Absicht, durch den oben aufgestellten Satz die gegebene Lösung dieser drei Einzelfälle zu bekämpfen oder anzuzweifeln. Aber wie wir am Beginne unserer Untersuchungen gesehen haben, gehen viele Theologen noch weiter und bekennen sich allem Anscheine nach mit voller Entschiedenheit zu dem Grundsatze: Erscheint im Verlaufe der Meßfeier die Konsekration der einen oder der anderen Gestalt aus was immer für einem Grunde zweifelhaft, so darf die Ergänzungs-Konsekration, an die unter den gegebenen Umständen zu denken ist, nicht einfachhin sondern bloß bedingungs-

---

dabei zu Priestern bestellt wurden. Es könnte also, wie es scheint, jemand mit Recht den Parallelsatz aufstellen: Sacerdos, qui populo adstanti non porrigit utramque speciem, censeri nequit facere, quae Christus fecit.

[1]) Vgl. Lehmkuhl l. c. p. 75.

weise vorgenommen werden. Man setzt erklärend und ergänzend bei: Hätte ein Priester bei der Meßfeier unter gewissen Umständen, z. B. im oben beschriebenen und mit der Konsekration der Pyxis zusammenhängenden Falle, aus falschem Urteil und Unverstand neben zwei gültigen Konsekrationen noch eine dritte ebenfalls gültige Konsekration vorgenommen; so wäre neben dem ersten Opfer sofort ein zweites Opfer eingeleitet worden und müßte demnach zu einer weiteren Ergänzung d. i. zu einer vierten Konsekration fortgeschritten werden[1].

9. Diese Lehre darf unseres Erachtens, gelinde gesprochen, jedenfalls nicht auf volle Gewißheit Anspruch erheben. Zu diesem Urteile bestimmt uns insbesondere die Rücksicht auf die Meß-Rubriken. Doch besehen wir uns zunächst die Gründe, die für diese Lehre vorgebracht werden können. Man sagt vor allem: Wie sich geschichtlich gesprochen kein Beispiel vorführen läßt, wo die Kirche oder deren Oberhaupt die Konsekration einer vereinzelten Gestalt gestattet hätte, so ist die Kirche und deren Oberhaupt einer diesbezüglichen Dispensations- oder Deklarationsgewalt sich in keiner Weise bewußt. Wir antworten: Bei näherer Betrachtung der Meß-Rubriken wird sich zeigen, daß diese Behauptung nicht vollkommen zutreffend ist. — Man setzt bei: Jedenfalls ist es eine positive Anordnung Christi, daß zum Opfer des Neuen Bundes wesentlich die Konsekration beider Gestalten gefordert ist und daß somit niemals eine Gestalt ohne die andere konsekriert werden darf. Auf den ersten Teil dieser Behauptung, der keineswegs ganz unbestritten ist und somit eines durchschlagenden Beweises bedürfte, werden wir später etwas näher eingehen. Den zweiten Teil der Behauptung betreffend geben wir bereitwilligst zu, daß der Anordnung Christi zufolge unter normalen Umständen oder für gewöhnliche Fälle jede vereinzelt dastehende Konsekration des Brotes oder des Weines ausgeschlossen bleibt. Aber man kann immerhin noch fragen, ob in dieser Richtung gar kein Ausnahmsfall möglich sei. Wie oben betont wurde, muß man in der Auslegung der einschlägigen Anordnung Christi behutsam vorgehen und das entscheidende Wort dem kirchlichen Lehramte oder der kirchlichen Praxis einräumen. Nun bieten die Meß-Rubriken wirklich derartige Ausnahmsfälle. Besehen wir uns die Sache näher.

10. Die Meß-Rubriken anerkennen — dies ist eine unleugbare Tatsache — unter Umständen eine Meßfeier, wo anstatt der zwei-

[1]) Vgl. Pasqualigo l. c. q. 47 n. 8.

fachen eine dreifache Konsekration vorkommt. Wir lassen die einschlägigen Punkte der Rubriken ihrem vollen Wortlaute nach folgen. Si hoc (i. e. quod celebrans adverterit, hostiam esse corruptam aut non esse triticeam) contingat post sumptionem Sanguinis, apponi debet rursus novus panis et vinum cum aqua et facta prius oblatione . . sacerdos consecret incipiendo ab illis verbis: ‚Qui pridie quam‘ ac statim sumat utrumque et prosequatur Missam; ne Sacramentum remaneat imperfectum et ut debitus servetur ordo[1]). — Si hostia consecrata dispareat, vel casu aliquo aut vento aut miraculo, vel ab aliquo animali accepta nequeat reperiri, tunc altera consecretur[2]). — Si hoc advertat (sacerdos i. e. vinum non fuisse positum sed aquam) post sumptionem Corporis vel hujusmodi aquae; apponat aliam hostiam iterum consecrandam et vinum cum aqua in calice, offerat utrumque et consecret et sumat, quamvis non sit jejunus. Vel si Missa celebretur in loco publico, ubi plures adsint, ad evitandum scandalum poterit apponere vinum cum aqua et facta oblatione . . consecrare ac statim sumere etc.[3]). Hier haben wir bei der Meßfeier unter ganz außerordentlichen Umständen für mehrere Fälle anstatt der zweifachen Konsekration eine dreifache, so daß eine in gewissem Sinne vereinzelt dasteht. — Um die Tragweite dieses Tatbestandes richtig zu würdigen, beachte man folgendes. 1° Die dreifache Konsekration, die wir in diesen Fällen vor uns haben, ist nicht etwa in dem einen oder anderen ihrer drei Glieder eine zweifelhaft gültige oder bloß bedingte: sondern es sind alle drei Konsekrationen der Reihe nach als unbedingt gültig anzuerkennen. 2° Forscht man nach den Gründen, warum die Rubriken in diesen Fällen eine dritte Konsekration unbedenklich zulassen oder sogar fordern, so ist es nicht sofast die Sorge für die Gültigkeit oder Vollständigkeit des eucharistischen Opfers, sondern teilweise die Sorge für die vollständige Kommunion des zelebrierenden Priesters, teilweise die Rücksicht auf die richtige aber keineswegs wesentliche Reihenfolge der Konsekration des Brotes und des Weines, teilweise die Rücksicht auf den oben besprochenen Umstand,

[1]) Tit. III n. 6.
[2]) Ibid. n. 7.
[3] Tit. IV n. 5 vgl. tit. X n. 3.

daß beide Opfergestalten gleichzeitig als gültig konsekriert vorliegen sollen. 3° Wie schon angedeutet wurde, wird in diesen Fällen die dritte Konsekration nicht bloß unbedenklich zugelassen, sondern vorgeschrieben oder wenigstens offen anempfohlen. — Die Meß-Rubriken teilen auch, wie man sofort sieht, keineswegs das von Pasqualigo, Alphons Liguori und Lehmkuhl geäußerte Bedenken, als ob der Priester durch eine dritte unbedingt vorgenommene und so unbedingt gültige Konsekration unter allen Umständen und für alle Fälle ein neues Opfer in Angriff nähme und so zur Ergänzung naturgemäß, ja notwendig zu einer vierten Konsekration fortschreiten müßte. — Schließlich wird uns wohl niemand widersprechen, wenn wir behaupten, daß die Auktorität der Meß-Rubriken jeder rein privaten Auktorität zum wenigsten die Stange hält.

11. Nun sind wir in der Lage, den eingangs[1]) berührten Fall genauer zu beurteilen. Es ist der Fall, wo dem Priester bei der Meßfeier aus was immer für einem Grunde die vorgenommene Konsekration der einen oder der anderen Gestalt nachträglich zwar nicht mit voller Gewißheit ungültig, wohl aber mehr oder weniger zweifelhaft erscheint. Wie wir gesehen haben, befürworten diesbezüglich Lehmkuhl im Anschluß an Liguori einerseits und De Herdt andererseits eine verschiedene Praxis. Wir machen dazu folgende Bemerkungen. 1° Nicht jeder, selbst der geringfügigste Zweifel zwingt oder berechtigt den Priester, um die Gültigkeit des begonnenen Opfers für alle Fälle sicher zu stellen, an eine weitere d. i. an eine dritte, allenfalls bloß bedingungsweise Konsekration zu denken. Dies und nur dies, oder wenigstens dies an erster Stelle wollten jene Theologen behaupten, welche der hl. Alphons in dieser Frage zuerst vorführt und denen er sofort La Croix und Pasqualigo entgegenstellt[2]). Mit diesem Grundsatze wird sich schließlich wohl auch Liguori und mit ihm P. Lehmkuhl gerne einverstanden erklären[3]). Der Priester suche sich also in solchen Fällen vor allem über die Frage klar zu werden: Ist der aufstoßende Zweifel so gewichtig, daß ich auf eine nachträgliche Ergänzung bedacht sein muß oder wenigstens bedacht sein darf. Sobald diese Frage in bejahendem Sinn entschieden ist, erhebt sich sofort die weitere Frage, ob die Ergänzungs-Konsekration unbedingt oder bloß

[1]) Vgl. n. 1.

[2]) Vgl. Alph. l. 6 n. 206.

[3]) Vgl. Meß-Rubriken tit. V n. 2.

bedingungsweise vorzunehmen sei. — 2° Bezüglich dieser zweiten Frage gehen, wie man sieht, die Ansichten auseinander, indem De Herdt für die unbedingte Konsekration eintritt, während Lehmkuhl und Liguori bloß eine bedingungsweise Konsekration zulassen wollen. Wir stellen uns in aller Bescheidenheit auf die Seite des ersteren. Dabei leitet uns vorzüglich die Rücksicht auf die Meß-Rubriken. Dieselben kennen nämlich, wie De Herdt ganz richtig bemerkt, unter der Voraussetzung, daß eine zweifellos giltige Materie vorliegt, keine bloß bedingungsweise Konsekration. Überdies lassen sie, wie wir gesehen haben, unter gewissen Umständen unbedenklich anstatt der zweimaligen eine dreimalige Konsekration zu; ja in Fällen, die mit dem unsrigen sehr verwandt sind, ordnen sie sogar eine dritte Konsekration offen an. Warum soll eine solche in unserem Falle nicht gestattet sein? Ist sie aber wahrhaft zulässig, dann ist das von De Herdt befürwortete Vorgehen der bedingungsweisen Ergänzungs-Konsekration, die so viele Unzukömmlichkeiten mit sich bringt[1]), unbedenklich vorzuziehen. 3° Wenigstens muß dieser Praxis neben der von Lehmkuhl und Liguori begutachteten volle Zulässigkeit zuerkannt werden. — Vielleicht beabsichtigte P. Lehmkuhl in Wirklichkeit nichts anderes, als die von ihm vorgeschlagene Praxis als die bessere oder löblichere hinzustellen. Ob dies wirklich zutreffe, möge unter Berücksichtigung der vorgelegten Beweismomente der Leser selbst entscheiden. — 4° Die Entscheidung der Frage, ob in solchen Fällen die bedingte oder die unbedingte Konsekration den Vorzug verdiene, wirkt naturgemäß zurück auf die Entscheidung des Zweifels, ob gegebenen Falles wegen gewisser Bedenken über die Giltigkeit der soeben vorgenommenen Konsekration eine Ergänzungs-Konsekration vorgenommen werden dürfe oder nicht. Wer nämlich mit Liguori und Lehmkuhl für die Praxis der bedingungsweisen Konsekration eingenommen ist, wird sich viel schneller für die Erlaubtheit einer derartigen Ergänzung aussprechen, als jener, der mit De Herdt von der bedingungsweisen Konsekration in solchen Fällen nichts wissen will.

12. Machen wir wieder eine Einschaltung, welche mit der Frage nach der Erlaubtheit der Konsekration einer Gestalt ohne die andere zusammenhängt. Für die Zulässigkeit einer solchen Konsekration berief

---

[1]) Vgl. oben n. 1. — Unter wesentlich verschiedenen Umständen empfehlen allerdings auch die Meß-Rubriken tit. V n. 2 eine Art bedingungsweiser Konsekration.

man sich in älteren Zeiten gerne auf die bekannte Erzählung bei Lukas über den Auferstandenen und die zwei Jünger auf dem Wege nach Emaus und in der dortigen Herberge. Die Theologen, die wir hier im Auge haben, bemerken zu dieser Erzählung folgendes. 1° Allem Anscheine nach hat der Heiland das Brot, wovon die Rede geht, in seinen hochheiligen Leib verwandelt und so den zwei Jüngern die hl. Kommunion gereicht. 2° Weil des Kelches in keiner Weise Erwähnung geschieht, so haben wir hier neben der Kommunion unter einer einzigen Gestalt auch eine Konsekration des Brotes ohne die des Weines vor uns. 3° Hat der Heiland selbst gelegentlich die Feier der hl. Eucharistie mit einer einzigen Gestalt vollzogen und seinen Gläubigen nur diese einzige Gestalt dargereicht, so kann ein ähnliches Vorgehen auch der Kirche nicht unter allen Umständen und für alle Fälle vollständig verwehrt sein[1]). — Darauf kann im Anschluß an die überwiegende Mehrzahl der Theologen folgendes erwidert werden. 1° Es ist unrichtig oder wenigstens höchst zweifelhaft, daß der Heiland damals jenen zwei Jüngern die hl. Eucharistie gereicht hat. 2° Selbst zugegeben, daß wir es hier mit der Feier der hl. Eucharistie zu tun hätten, bleibt es immer noch in hohem Grade ungewiß, ob in der vom Evangelisten berichteten Feier und Begebenheit zur Konsekration des Brotes nicht auch sofort die Konsekration des Kelches hinzukam. Denn Schweigen ist bekanntlich nicht gleichbedeutend mit Verneinen. Dies gilt in unserer Angelegenheit umso mehr, weil man sich in Palästina ein Mahl, und wäre es auch ein noch so ärmliches, ohne

---

[1]) Bei Gotti (Theologia scholastico-dogmatica, De Euch. ut sacrif. q. 1 dub. 2 n. 6) heißt es: Instant afferendo factum Christi Luc. XXIV., qui invitatus a duobus discipulis in castello Emaus legitur in solo pane consecrasse. Non ergo praeceperat, ut in duplici specie consecraretur. Für die Annahme, daß man bei dem bekannten Vorgange wirklich an die hl. Eucharistie zu denken habe, finden sich bei Gotti folgende Gründe vorgeführt. Primo quia dicitur ibi, quod illi discipuli cognoverunt eum in fractione panis, quod non videtur posse intelligi de fractione communi sed solum de illa, qua fregerat in ultima coena. Secundo quia Christus non benedixit panem, antequam sedisset, sed cum sedisset: ergo non fuit benedictio communis mensae, sed Eucharistiae consecratio. Tertio quia dicitur, quod aperti sunt oculi eorum; proprium autem est Eucharistiae oculos mentis aperire. (l. c. n. 7.) — Ähnlich Maldonat ad Luc. 24, 30. Vgl. auch R. Riezler, Das Evangelium nach Lukas S. 625.

einen Trunk Wein kaum vorzustellen vermag. 3° Endlich ist und bleibt es für alle Fälle höchst gewagt, aus einem ganz vereinzelt dastehenden Vorgehen des Heilandes, bezüglich der einschlägigen Gewalt oder Vollmacht der Kirche und ihrer Amtsdiener sichere oder auch nur wahrhaft beachtenswerte Schlüsse zu ziehen; der Heiland bediente sich ja, wie die Theologen mit dem hl. Thomas sich ausdrücken, nicht selten der Potestas excellentiae, worin ihm die Diener der Kirche nicht folgen können[1]).

13. Nach unserem Urteile sind die hier beregten Beweismomente in der Beurteilung der einschlägigen Fragen weder gänzlich zu mißachten, noch besonders hoch anzuschlagen. — Zur Vervollständigung des ganzen Beweismaterials sei noch auf den Umstand hingewiesen, daß in der Apostelgeschichte die Meßfeier samt der damit verbundenen Kommunion des Volkes regelmäßig als ‚Brotbrechen' bezeichnet wird. Mag man auch mit Recht betonen, es handle sich hier nur um die Benennung und nicht um die Sache selbst, mit der Konsekration und dem Genusse der Brotsgestalt sei im apostolischen Zeitalter ohne Zweifel immer die Konsekration und der Genuß des Kelches verbunden gewesen; so bleibt immer noch Raum für die Gegenbemerkung: Wäre in der apostolischen Zeit die Konsekration der zweiten Gestalt d. i. des Weines neben oder nach der Konsekration des Brotes als für die eucharistische Opferfeier und für das eucharistische Opfermahl durchaus

[1]) Bei Gotti ist hierüber folgendes zu lesen. Respondeo, circa Christi factum Luc. XXIV. . . . divisos esse auctores. Quidem enim autumant, benedictionem illam et fractionem panis non fuisse consecrationem eucharisticam . . . Quia vero alii volunt, Christum in Emaus panem eucharisticum consecrasse . . . ideo cum istis dicendum: vel quod Christus in utraque specie consecraverit, licet non legatur nisi de pane, quia in hoc eum primo cognoverunt: sicut nec legitur, quod verba protulerit, quod ipse et discipuli sumpserint, cum tamen haec omnia facta sint. — Vel quod, si in una tantum specie consecravit, id fecit ex suprema auctoritate, quam habebat utpote institutor. Huic opinioni favet Augustinus. (l. c. n. 7. 8.) — Ähnlich, aber mit einem nicht unbedeutsamen Beisatze sagt Pasqualigo: Respondeo, non esse certum, quod Christus consecraverit; non est certum, an consecraverit in una tantum specie. Quidquid tamen sit, dato, quod consecraverit, id fecit suprema auctoritate, quam habebat ut institutor sacrificii. Et non est usus sacrificio instituto pro Ecclesia in ultima coena, sed alio speciali sacrificio tunc sibi bene viso. (l. c. q. 44. n. 15.)

unerläßlich angesehen worden, so hätte sich im Volksmunde wohl kaum eine so einseitige und so leicht mißverständliche Redeweise oder Benennung des ganzen Geheimnisses einbürgern können. Zugleich wollen wir noch auf eine andere recht bedeutsame Erscheinung aufmerksam machen. Es ist unseres Wissens bis jetzt keinem Theologen beigefallen, rücksichtlich des besprochenen Vorganges von Emaus zwischen Kommunion und Opferfeier in der Weise zu unterscheiden, als ob der Heiland bei jener Gelegenheit durch die Konsekration des Brotes ohne jene des Kelches zwar die Kommunion spenden aber in keiner Weise opfern wollte. So fern liegt den Theologen aller Richtungen jedes gewaltsame Auseinanderreißen des Konsekrationsaktes und des Opferaktes[1]). — Am Schlusse der ganzen Einschaltung stellen wir die Frage: Dürften nicht die soeben besprochenen Beweismomente auf die Ausgestaltung der oben vorgeführten und zugunsten der Zulässigkeit einer vereinzelt dastehenden Konsekration ausgenützten Meß-Rubriken irgendwelchen Einfluß geübt haben?

14. 6° In der Frage, ob jene Meßfeier, bei der, sei es absichtlich oder aus Versehen, nur eine Gestalt gültig konsekriert wird, den Opfercharakter verliere oder beibehalte, nehmen die Rubriken, nach ihrem strengen und tatsächlichen Wortlaute genommen, eine vermittelnde Stellung ein. — Zur näheren Erklärung der Sache diene folgendes. Rücksichtlich der beregten Frage ist an und für sich eine dreifache Ansicht möglich. Die erste Ansicht sagt: Unter der fraglichen Voraussetzung kann in Wahrheit und tatsächlich von dem eucharistischen Opfer des Neuen Bundes in keiner Weise die Rede sein[2]). — Die zweite Ansicht, die der früheren schnurstracks entgegen-

---

[1]) In dieser Hinsicht sind die oben angeführten Worte Pasqualigos höchst beachtenswert: Dato, quod (Christus in Emaus) consecraverit, id fecit ex suprema sua auctoritate, quam habebat ut institutor sacrificii. Et non est usus sacrificio instituto pro ecclesia in ultima coena, sed alio speciali sacrificio tunc sibi bene viso.

[2]) Pasqualigo glaubt zur genaueren Erklärung dieser Ansicht oder der ganzen Sache folgendes beifügen zu sollen: Hae duae consecrationes non possunt esse partes ita essentiales, ut si tantum una ponatur, nihil existat de sacrificio, sicut nihil existit de sacramento, si ponatur aut tantum materia aut etiam sola forma. Sed difficultas est, an sint de essentia sacrificii tamquam partes, quae tamen habent suam partialem essentiam una independenter ab alia, non secus ac

gesetzt ist, läßt sich folgendermaßen wiedergeben: Gleichwie die hl. Eucharistie sowohl unter beiden Gestalten zugleich betrachtet als auch unter der einen oder der andern Gestalt genommen ein wahres Sakrament und näherhin in gewissem Sinn das volle Altarssakrament darstellt; so ist und bleibt die Meßfeier, in der nur eine Gestalt konsekriert wird, ein volles und wahres Opfer, oder einfach und ohne jede Beschränkung das von Christus angeordnete Opfer des Neuen Bundes. — Die dritte Ansicht liegt zwischen den zwei früheren in der Mitte und sagt: Wird nur die eine oder die andere Gestalt giltig konsekriert, so haben wir bloß ein unvollständiges d. h. ein mehr oder weniger verstümmeltes aber im Grunde immer noch ein wahres und näherhin der Hauptsache nach das von Christus eingesetzte Opfer des Neuen Bundes vor uns[1]).

15. Die dritte Ansicht wollen wir noch etwas einläßlicher erklären. Man könnte versucht sein, die Kommunion unter einer einzigen Gestalt im Vergleich zur Kommunion unter beiden Gestalten für ein mehr oder weniger unvollständiges oder verkürztes und verstümmeltes Sakrament auszugeben. Und in der Tat werden jene Theologen, die der Kommunion unter beiden Gestalten im Vergleich zur Kommunion unter der einen Brotsgestalt eine erhöhte Gnadenwirkung zuerkennen, diese oder ähnliche Redeweisen schwerlich als ganz unzutreffend verwerfen können. Merkwürdiger Weise begegnet uns die Bezeichnung ‚sacramentum imperfectum‘ in den oben angeführten Rubriken des Missale Romanum mehr als einmal. Von der Tragweite dieser Benennung im Sinn der Rubriken wird unten noch die Rede sein. Die Ausdrucksweise ‚sacramentum imperfectum‘ d. i. verstümmelte, unvollständige, verkürzte Kommunion, hat jedenfalls, soweit sie nicht einzig der Kommunion des zelebrierenden Priesters, sondern

---

corpus et anima: ita tamen, ut simul concurrant ad constituendum unum sacrificium, sicut constituitur una natura humana per corpus et animam. (l. c. q. 44. n. 2) — Dicendum est: ad essentiam sacrificii Missae, prout est tale sacrificium, requiri consecrationem utriusque speciei . . . quia non inquiritur modo, an ratio sacrificii salvari possit in unica tantum specie, sed an essentia specifica hujus sacrificii requirat necessario consecrationem utriusque speciei. Nam certum est, quod in consecratione unius speciei reperiatur ratio sacrificii saltem inadaequate. (l. c. n. 6.)

[1]) **Diese Ansicht hat bei Pasqualigo neben den zwei anderen wirklich Erwähnung gefunden.** (l. c. n. 3.) Sonst fanden wir sie nicht vorgeführt.

der einfachen und insbesondere der gewöhnlichen Laien-Kommunion gelten soll, einen üblen Klang. Was nun das Opfer als solches im Unterschiede zur Kommunion betrifft, muß es offen zugestanden und eigens betont werden, daß der Bestand des eucharistischen Opfers durch den Wegfall der einen oder der anderen Konsekration jedenfalls weit empfindlicher geschädiget wird, als die Kommunion durch den Wegfall des Kelches selbst im Sinne jener, die dem Genusse des Kelches eine besondere Gnadenwirkung zuschreiben. — Nach allgemeiner Lehre wird das Opfer des Neuen Bundes auch durch den völligen Ausfall der Kommunion des zelebrierenden Priesters, oder wenn von dem Priester nur eine der beiden Gestalten genossen würde, nicht unerheblich geschädiget. Auch hier ist wieder zu betonen, daß die diesbezüglichen Schädigungen zweifelsohne weit geringer anzuschlagen sind als die Schädigung durch den Wegfall einer der zwei zusammengehörigen Konsekrationen. Auf Grund des Gesagten können wir die hier besprochene Ansicht in folgenden Satz zusammenfassen. Der Ausfall oder die Ungültigkeit der einen oder der anderen Konsekration ist zwar eine höchst empfindliche Schädigung des eucharistischen Opfers, aber eine wesentliche Schädigung oder förmliche Aufhebung desselben bewirkt er nicht.

16. Wie steht es nun mit dem Werte der drei vorgeführten Ansichten? — Soviel wir sehen, hat heutzutage eigentlich nur mehr die erste und allerstrengste Ansicht offene Vertreter[1]). Allein die Gründe, die für diese Ansicht vorgebracht werden, sind unseres Erachtens nicht durchschlagend. Es ist hier nicht der Platz, auf eine Prüfung der einschlägigen Gründe und Gegengründe einzugehen[2]). Nur eine Tatsache, die für die gegenwärtige Untersuchung von Bedeutung ist, wollen wir hervorheben. Viele und teilweise gerade die hervorragendsten Vertreter der ersten Ansicht gestehen mehr oder weniger

---

[1]) Zu Pasqualigos Zeiten stand die Sache anders. Er schreibt: Prima sententia asserit, essentiam sacrificii posse salvari in consecratione unius tantum speciei, ita ut consecratio utriusque speciei spectet tantum ad integritatem sacrificii (l. c. n. 3); und er führt sofort sieben Vertreter dieser Ansicht namentlich auf. Sasse (l. c.) nennt diesbezüglich bloß drei Auktoren. Die Zahl derselben ließe sich leicht um vieles vermehren.

[2]) Wir haben diese Frage schon früher in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1892 S. 98) einläßlich besprochen. Was Sasse (l. c.) erwidert, hat uns nicht ganz befriedigt. (Vgl. oben n. 7.)



offen zu, daß im Grunde auch in der Konsekration einer einzigen Gestalt der Hauptsache nach alle zu einem wahren Opfer erforderlichen Momente sich vorfinden; daß somit Christus, wenn es ihm so gefallen hätte, ganz gut der Konsekration des Brotes oder jener des Weines für sich allein genommen den vollen und wahren Charakter des eucharistischen Opfers gerade so leicht hätte geben, beziehungsweise belassen können, wie er tatsächlich dem Genusse einer einzigen gültig konsekrierten Gestalt den Charakter eines wahren und vollen Sakramentes gewahrt wissen wollte[1]). Damit haben sich die Vertreter der strengsten Ansicht offenbar den Gegnern gegenüber die ihnen obliegende Beweislast bedeutend erschwert.

17. Rücksichtlich der zwei anderen Ansichten sei vor allem bemerkt, daß dieselben keineswegs so weit auseinander liegen, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Beide kommen in dem Satze überein: Durch den Ausfall oder die Ungültigkeit der einen oder der anderen von den zwei vorgeschriebenen Konsekrationen wird das eigentliche oder das innerste Wesen des eucharistischen Opfers nicht aufgehoben. Daß durch den besagten Ausfall der Vollbestand (**integritas**) des von Christus angeordneten Opfers mehr oder weniger geschädigt werde, dürften auch die Vertreter der oben an zweiter Stelle vorgelegten Ansicht schwerlich in allem Ernste ganz in Abrede stellen. Daher sehen wir in dieser Streitfrage bei Pasqualigo[2]) und bei anderen Theologen, die dieselbe erörtern, eigentlich nicht drei, sondern bloß zwei Ansichten vorgeführt. Das unterscheidende Merkmal zwischen der zweiten und der dritten Ansicht kann nur darin gesucht werden, daß die dritte Ansicht die durch den Ausfall der einen oder der anderen Konsekration verursachte Schädigung des Opfers ausdrücklich hervorhebt und allem Anscheine nach stark wertet, während die zweite Ansicht diese Schädigung, als selbstverständlich oder ziemlich geringfügig, unerwähnt läßt.

18. All diese Erklärungen vorausgesetzt, sagen wir: Die Meß-Rubriken begünstigen, nach ihrem tatsächlichen und strengen Wortlaute genommen, offenbar die dritte d. i. die vermittelnde Ansicht. — Die Rubriken nennen nämlich eine Meßfeier, in der eine der beiden Konsekrationen aus-

---

[1]) Vgl. Pasqualigo l. c.; Sasse l. c.

[2]) Die oben (n. 14) angeführte Stelle Pasqualigos, gibt, wie leicht ersichtlich ist, eigentlich nicht die zweite, sondern vielmehr die letzte der von uns genauer gekennzeichneten Ansichten.

fällt, beziehungsweise ungültig ist, zweimal ‚sacramentum imperfectum‘ und einmal *‚sacrificium imperfectum‘*[1]). ‚Sacrificium imperfectum‘ heißt in genauer Übertragung doch wohl nicht ‚ein ungültiges Opfer‘, sondern ein unvollkommenes d. i. unvollständiges Opfer‘. — Was die Ausdrucksweise ‚sacramentum imperfectum‘ betrifft, so möchten wir in dem Satzgefüge ‚ne sacramentum maneat imperfectum‘ den Sinn derselben unter Berücksichtigung des Zusammenhanges anstatt durch ‚unvollständiges Sakrament‘ oder ‚unvollständige Kommunion‘, durch ‚unvollständiges Opfer‘ oder, auf mehr unbestimmte Weise, durch ‚unvollständiges Altarsgeheimnis‘ wiedergeben. Einerseits erscheinen nämlich in den vorliegenden Punkten der Rubriken die zwei Ausdrücke ‚sacrificium imperfectum‘ und ‚sacramentum imperfectum‘ als durchaus parallel. Andererseits geht es, wie oben bemerkt wurde, nicht wohl an, die Kommunion unter einer einzigen Gestalt schlechthin als ‚unvollständige Kommunion‘ und im gleichen Sinne, als ‚unvollständiges Sakrament‘ zu bezeichnen. Tatsächlich reden die entsprechenden Punkte der Rubriken auch nicht von der Kommunion als solcher und insbesondere nicht von der Laien-Kommunion oder von der Kommunion außerhalb der Meßfeier. Will man also den fraglichen Ausdruck durchwegs von der Kommunion und nicht von der ganzen Meßfeier verstanden wissen, so muß man ihn doch jedenfalls auf die Kommunion des zelebrierenden Priesters einschränken, die nach allgemeiner Lehre einen integrierenden Bestandteil des eucharistischen Opfers bildet. — Bemerkenswert ist auch, daß die Rubriken, wo sie von der oben näher besprochenen Ergänzungs-Konsekration reden, für dieselbe nur ein entsprechendes Gebot[2]), und nicht die Wahrung des Opfercharakters oder der Vollständigkeit des Sakramentes geltend machen, obgleich sie übrigens den Begriff und die Ausdrucksweise ‚de necessitate sacramenti‘ im Gegensatze zu dem Begriffe ‚de necessitate praecepti‘ ganz gut kennen.

[1]) Vgl. tit. III n. 5. 6.: tit. IV n. 8.

[2]) Die betreffende Stelle lautet also: Praeceptum de perfectione sacramenti majoris ponderis est, quam quod a jejunis sumatur. (tit. III n. 5.)

Die Verstocktheit der Verdammten.

Von **Johann Stufler** S. J.

Wer sich einmal ernstlich mit der Frage beschäftigt hat, wie es denn möglich sei, daß so viele Seelen, die mit einer Todsünde behaftet aus diesem Leben scheiden, auf ewig in der Sünde verstockt bleiben, der wird gewiß eingestehen müssen, daß diese Frage dem menschlichen Geiste sehr große Schwierigkeiten bietet. Denn gar viele von jenen, welche im Stande der Sünde verschieden und somit nach kirchlicher Lehre zur ewigen Verdammnis verurteilt sind, waren in ihrem Leben durchaus nicht grundsätzlich schlecht und verdorben. Sie sündigten vielfach nur aus Leidenschaft und Verblendung, oder von der Macht der Gewohnheit besiegt; aber sie wollten keineswegs Gott zu ihrem ewigen Feinde machen, sondern hatten vielmehr den habituellen Willen, sich vor ihrem Hinscheiden noch mit Gott auszusöhnen. Doch der Tod überraschte sie, ehe sie noch Zeit fanden, ihr Vorhaben auszuführen. Manche von ihnen bereuten wahrscheinlich im Augenblick des Todes ihre Sünden, aber nicht aus reiner Liebe zu Gott, sondern aus dem Motiv der Selbstliebe, um den Qualen der Hölle zu entgehen und die ewige Seligkeit zu erlangen; ihre Reue war nur eine unvollkommene (attritio), die aus sich allein, ohne Empfang des Bußsakramentes oder der letzten Ölung keine sündentilgende Kraft besitzt. Diese alle nun — und wie viele mag es deren geben? — sollen, da sie der ewigen Verdammnis anheimfallen, im Jenseits auf einmal so grundschlecht werden, daß sie nicht bloß keine wirksame Reue über ihre Sünden mehr haben, sondern

sogar Gott und alles, was auf Gott Bezug hat mit dem intensivsten Hasse verfolgen. Woher kommt denn diese plötzliche Umwandlung ihres Willens zum Schlimmeren? Soll etwa der Tod aus sich die Wirkung haben, daß er in der Seele auf einmal jede gute Willensrichtung austilgt, und die nur aus menschlicher Schwachheit und Gebrechlichkeit begangenen Sünden in Gotteshaß und Sünden wider den heiligen Geist verwandelt? Oder ist eine derartige Veränderung zum Schlechten und zum Satanismus auf Gottes positive Anordnung zurückzuführen? Das sind Fragen, die gewiß das Interesse jedes Theologen, ja jedes denkenden Menschen beanspruchen müssen.

Wer die Werke der vor- und nachtridentinischen großen Theologen bis zum Beginne des 17. Jahrhunderts liest, wird bemerken, daß dieselben dieser Frage nicht aus dem Wege gegangen sind. Sie haben eine Lösung versucht; aber schon die große Zahl der aufgestellten Hypothesen zeigt uns, daß eine Einigung und endgültige Schlichtung der Kontroverse nicht gelungen ist. Ja, man darf getrost noch mehr behaupten: wer die von den Theologen zur Lösung dieser Schwierigkeit eingeschlagenen Wege vorurteilsfrei an dem Maßstabe der christlichen Offenbarung und der vom Glauben erleuchteten Vernunft prüft, wird zu der Überzeugung gelangen, daß kein einziger derselben wahrhaft befriedigt. In neuerer Zeit ist die Behandlung der Frage ziemlich allgemein vernachlässigt worden und seit Suarez ist beinahe völlige Stagnation eingetreten. Die neueren Dogmatiker treten fast ohne Ausnahme entweder auf die Seite des heiligen Thomas oder des Suarez und wiederholen nur die gleichsam stereotyp gewordenen Argumente, Einwürfe und Lösungen dieser beiden großen Meister. Erst in unseren Tagen ist die Frage wieder akut geworden. Prof. Schell tritt in seiner ‚Katholischen Dogmatik'[1]) der traditionellen Lehre nicht ohne Schärfe entgegen und beschuldigt sie des Rigorismus, des Pharisäismus, ja sogar des Fanatismus. Wenn wir auch diese schweren Vorwürfe gegen die großen Theologen der Vergangenheit für übertrieben, ja zum größten Teil für unwahr halten, so wollen wir doch nicht in Abrede stellen, daß es Schells Verdienst ist, die Unzulänglichkeit der bisher versuchten Lösungen dargetan und die Geister zu neuen Forschungen angeregt zu haben. Auch Schell versucht eine Lösung der Frage, aber er schlägt einen

---

[1]) Schell, Kath. Dogmatik (1889—93). II. Bd., S. 258 ff. III. Bd. Zweiter Teil. S. 721 ff. 879 ff.

der alten Schule diametral entgegengesetzten Weg ein, wobei er in eine sehr bedenkliche Stellung gegenüber der kirchlichen Lehre selbst gerät. Soll nun das Fruchtlose aller bisherigen Bemühungen uns entmutigen, der Frage unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden? Sollten wir uns damit begnügen, dieselbe einfach als undurchdringliches Geheimnis zu erklären? Erst in jüngster Zeit wurde die Behauptung aufgestellt, daß eine vollständig zufriedenstellende Antwort auf diese Frage wohl für immer ausgeschlossen sei[1]. Aber mit einem bloßen Hinweis auf ein unerklärliches Geheimnis ist die Schwierigkeit keineswegs beseitigt und der Drang der Vernunft nach Einsicht in die bewirkenden Faktoren der Verstocktheit nicht befriedigt. Immer kehrt der bange Zweifel wieder: Wie ist es mit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit vereinbar, eine Seele, die nur eine Todsünde, und diese vielleicht nur aus Schwachheit begangen hat, in einen Zustand zu versetzen, wo sie zu allem Guten unfähig und zu ewigem, unversöhnlichem Gotteshasse verurteilt ist? Diese Frage erheischt dringend eine Lösung. Es handelt sich um eine Lehre, die von eminenter Wichtigkeit für die Apologie der christlichen Sittenlehre und für das

[1]) Pesch, Theolog. Zeitfragen, 2. Folge, S. 120 f. Die betreffende Stelle lautet: ‚Die Verstocktheit ist also die Erklärung (wenn auch nicht die vollständige) der ewigen Verdammung; aber sie bietet auch gerade die größte Schwierigkeit: denn die Kirche lehrt nicht etwa, daß von den Todsündern nur einige, die auch nach dem Tode noch verstockt sein wollen, ewig verdammt werden, während solchen, die nicht so hartnäckig sind, die Gelegenheit zur Buße geboten wird. Nein, sie lehrt, daß jeder, der unbußfertig in einer Todsünde stirbt, nach dem Tode ewig verstockt bleiben wird. Hier möchte nun die Vernunft, wenn es möglich ist, einigen Aufschluß darüber haben, was beim Tode den Übergang von der Fähigkeit der Bekehrung zur absoluten Verstocktheit bewirkt. Wollte freilich jemand eine solche Erklärung fordern, die jedes Dunkel, welches über diesem Gegenstande lagert, vollständig zerstreute, so wäre das eine törichte Forderung. Unsere Seele und unser Seelenleben hienieden sind uns schon in mancher Beziehung ein unlösbares Rätsel. Wir können die Psychologie nicht wie mathematische Formeln klar machen. Ein ziemlich großer dunkler Rest bleibt immer. Dieser dunkle Rest wächst aber noch gewaltig, wenn es sich um das ganz anders geartete Leben der Seele im Jenseits handelt. Mit den wenigen sicheren Daten, die Glaube und Vernunft uns bieten, müssen wir die allerschwierigsten Probleme zu lösen suchen. Kein Wunder, wenn eine völlig zufriedenstellende Antwort ausgeschlossen ist'.

praktische Leben selbst ist. Und darum genügt es nicht, die Tatsache der ewigen Unbußfertigkeit bloß aus den Offenbarungsquellen nachzuweisen, sondern es ist Aufgabe des katholischen Theologen, nach einer genügenden, mit Glaube und Vernunft im Einklange stehenden Lösung zu forschen. Unseres Erachtens ist eine solche auch möglich, wenn man sich nur von gewissen, bereits traditionell gewordenen, aber durch kein hinreichendes Argument geschützten Ansichten losmacht und jene Prinzipien allein festhält und erwägt, welche uns durch die Offenbarung verbürgt sind. Im folgenden wollen wir eine derartige Lösung versuchen: ob sie befriedigt oder nicht — darüber mögen andere entscheiden. Jedenfalls darf die Größe der Schwierigkeit und das Vergebliche aller bisherigen Anstrengungen kein Grund sein, jede weitere Forschung aufzugeben.

Wir sagten oben, die von den Theologen bisher eingeschlagenen Wege zur Lösung unserer Frage hätten ohne Ausnahme zu keinem befriedigenden Resultate geführt. Um diese Behauptung zu beweisen, wäre es notwendig, die verschiedenen Hypothesen, welche zur Erklärung der Verstocktheit in alter und neuer Zeit aufgestellt wurden, genau auseinander zu setzen, ihre Argumente zu entkräften und das Unzulängliche derselben aufzudecken. Dieses Unternehmen aber würde uns zu weit führen und über den einer Abhandlung gesteckten Rahmen um vieles hinausgehen. Darum behalten wir uns diesen Nachweis für eine spätere Schrift vor. Hier wollen wir die einzelnen Theorien nur soweit in Betracht ziehen und widerlegen, als es für den Beweis unserer These notwendig ist. Den Hauptbeweis derselben entnehmen wir der heiligen Schrift und der Tradition der Väter. Denn gleichwie wir über die übernatürliche Bestimmung des Menschen, die Anschauung Gottes und die ewige Seligkeit nur durch die Offenbarung sichere Kunde haben, so kann uns auch nur dieselbe Offenbarung, nicht aber bloße philosophische Spekulation in das schauerliche Los der Verdammten und deren Seelenleben einen Einblick gewähren. Gerade dadurch, daß man den positiven, in Schrift und Tradition niedergelegten Daten zu wenig Beachtung schenkte, geriet man auf Abwege. Haben wir aber einmal an der Hand der geoffenbarten Wahrheiten nachgewiesen, wie die Verstocktheit der Verdammten zu erklären ist, dann ist es auch nicht mehr schwer zu zeigen, daß Glaube und Vernunft in keinem feindlichen Gegensatze zu einander stehen, sondern daß im Gegenteil zwischen ihnen volle Harmonie herrscht. Wir werden demnach zuerst zu untersuchen haben, was in

dieser Frage katholische Glaubenslehre, was allgemeine Lehre der Theologen, was nur Schulmeinung ist; nur so gewinnen wir ein sicheres Fundament, auf dem wir weiterbauen können.

Beginnen wir mit der Begriffsbestimmung der Verstocktheit, obstinatio. Das lateinische Wort obstinatio bezeichnet im allgemeinen soviel als Beharrlichkeit und Festigkeit sowohl im Guten als auch im Bösen. In der Kirchensprache und Theologie wird dasselbe jedoch nur im Sinne von Beharrung im Bösen, Hartnäckigkeit oder auch im Sinne von bloßer Unbußfertigkeit gebraucht, mag nun dieselbe im Willen allein oder auch in anderen Umständen ihren Grund haben. Die Theologen unterscheiden eine doppelte Verstocktheit: eine vollkommene und eine unvollkommene. Letztere ist nur möglich bei Sündern, die sich noch im Prüfungsstande befinden und besteht in einer so festen Anhänglichkeit des Willens an ein sündhaftes Gut, daß eine Bekehrung äußerst schwer und fast nur durch außerordentliches Eingreifen der Gnade Gottes möglich ist. Ein also verhärteter Sünder ist taub gegen alle Mahnungen und inneren Einsprechungen, unempfindlich gegen Strafe und Belohnung. Indes ist er, solange er in diesem sterblichen Leibe weilt, von der Gnade Gottes noch nicht völlig ausgeschlossen; er empfängt noch immer, wenn auch nur entfernt hinreichende Gnade zur Bekehrung, und darum gibt es in ihm manchmal noch wenigstens schwache Regungen zum Guten. Die vollkommene Verstocktheit dagegen findet sich nur in der Hölle; sie besteht in einer gänzlichen Unfähigkeit der Verdammten, ihre Sünden in fruchtbringender, d. h. Verzeihung wirkender Weise zu bereuen.

Es ist aber bei jeder Verstocktheit ein doppeltes Moment wohl zu unterscheiden. Die Verstocktheit erstreckt sich nämlich sowohl auf die bereits begangenen, als auch auf die noch zu begehenden Sünden. In ersterer Hinsicht bewirkt sie, daß der Verstockte die begangenen Sünden gar nicht mehr oder nur sehr schwer wirksam bereuen kann, in letzterer Hinsicht bedeutet sie das Unvermögen, in Zukunft sich von Sünden frei zu erhalten. Diese beiden Momente müssen auch bei der vollkommenen Verstocktheit der Verdammten scharf auseinander gehalten und zur größeren Klarheit getrennt behandelt werden.

Was lehrt nun die katholische Kirche über die Verstocktheit der Verdammten bezüglich der vor der Verdammung begangenen Sünden? Die Tatsache dieser Verstocktheit wird von den Theologen einstimmig als Glaubens-

satz bezeichnet. So sagt der heilige Thomas[1]: ‚Nach dem katholischen Glauben ist fest daran zu halten, daß der Wille der guten Engel im Guten gefestigt und der Wille der Teufel im Bösen verhärtet ist.‘ Die gegenteilige Ansicht des Origenes sei Häresie. Schärfer bestimmt Suarez[2] die katholische Glaubenslehre. Er unterscheidet wie wir, eine doppelte Verstocktheit der Verdammten: eine, die sich auf die während der Prüfungszeit begangenen, und eine, die sich auf die im Zustande der Verdammung zu begehenden Sünden bezieht. Von der ersteren nun lehrt er: ‚Es ist katholische Lehre, daß die Verdammten in jenen Sünden, derentwegen sie verdammt sind, so verhärtet sind, daß sie in Ewigkeit nie deren Verzeihung erlangen werden, noch auch erlangen können‘. Und an einer andern Stelle schreibt er: ‚Es ist katholische Wahrheit, daß die Verdammten zur ewigen Strafe verurteilt sind und daher nie wahre Buße tun werden, wodurch sie Verzeihung erlangen können, und daß sie in diesem Sinne in der Sünde verhärtet sind‘. Diese Lehre ist die unmittelbare Folgerung aus dem Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafe. Denn, wie Suarez weiter bemerkt[3], ‚wenn die Verdammten jemals ihre Sünden wahrhaft bereuten, würden sie gewiß Verzeihung derselben erlangen, da es ein feststehendes Gesetz der göttlichen Barmherzigkeit ist, daß sie den wahrhaft Reumütigen Verzeihung gewährt. Wenn daher die Verdammten niemals Nachlassung ihrer Sünden erhalten, werden sie auch niemals wahre Buße tun. Und daraus folgt dann weiter, daß sie auch nicht imstande sind, Buße zu tun; denn besäßen sie hiezu die Fähigkeit, so könnten sie auch gerettet werden. Dann könnte es geschehen, daß einer von ihnen wirklich Buße tut und gerettet wird. Das aber steht im Widerspruche mit dem katholischen Glauben‘.

Das erste Moment der Verstocktheit, das in der Unfähigkeit, für die begangenen Sünden wahre Buße zu tun besteht, schließt aber wieder zwei Elemente in sich, nämlich die ewige Fortdauer der Schuld, des reatus culpae, und den ewigen Mangel jener Disposition, welche zu wahrer, sündentilgender Buße notwendig ist. Fragen wir nach den Ursachen dieser beiden Elemente, so ist klar, daß die ewige Fortdauer der Schuld keine positive, sondern nur eine

[1] S. Th. I. q. 64 a. 2.
[2] De angelis l. 8 c. 7 n. 1, 3.
[3] L. c. n. 5.

negative oder privative Ursache fordert. Denn der habituelle reatus culpae besteht nur in dem durch die früheren Sünden verursachten Verlust der heiligmachenden Gnade oder im Mangel der rechten, übernatürlichen Hinordnung zu Gott. Zum Fortbestande eines Verlustes oder Mangels bedarf es aber keiner positiven Tätigkeit. Die Verdammten werden demnach ewig im Stande der Schuld und von der Gnade der Rechtfertigung entblößt sein, weil Gott ihnen diese Gnade nicht mehr verleiht. Aber auch das andere Element, nämlich der Mangel an der zur Sündennachlassung erforderlichen Disposition erheischt nicht notwendig eine positive Ursache. Denn, wenn auch die Unfähigkeit, diese Disposition zu haben, durch etwas Positives, z. B. durch einen im Willen der Verdammten durch göttlichen Einfluß ewig hervorgebrachten Akt des Hasses Gottes erzeugt werden könnte, so ist eine solche Ursache doch nicht notwendig, sondern es genügt ebenfalls eine negative Ursache, deren Einfluß darin besteht, daß sie den Verdammten das zur Buße erforderliche Mittel vorenthält.

Worin besteht nun nach kirchlicher Lehre die Ursache davon, daß die Verdammten in Ewigkeit nicht mehr die zur Sündennachlassung notwendige Disposition haben werden? Die Kirche hat darüber keine positive Entscheidung gegeben; aber es ist allgemeine Lehre der Theologen, daß dieselbe im gerechten Willen Gottes bestehe, den Verdammten jede übernatürliche Gnadenhilfe zu versagen. Der Beweis des Satzes ergibt sich unmittelbar aus der katholischen Lehre von der Notwendigkeit der Gnade zu jedem übernatürlich guten Werke. Denn in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung kann die schwere Sünde nicht nachgelassen werden außer durch Eingießung der übernatürlichen Gnade der Rechtfertigung. Daher kann auch nur jene Buße Nachlassung der Sünde erlangen, welche selbst aus dem übernatürlichen Prinzip der aktuellen Gnade hervorgeht, weil nur eine übernatürliche Disposition zu einem übernatürlichen Terminus in gebührendem Verhältnis steht. Nun aber verleiht Gott nach der allgemeinen Lehre der Theologen[1]) und der heiligen Väter den vernünftigen Geschöpfen die aktuelle Gnade des Beistandes nur, solange sie sich im Prüfungs- und Vorbereitungsstande befinden. Folglich empfangen die Verdammten von Gott keine ak-

[1]) Suarez, de angelis, l. c. n. 10. Die Aussprüche der Väter über diesen Punkt werden wir später anführen.



tuellen Gnaden mehr und sind deswegen unfähig, ihre Sünden so zu bereuen, daß sie Verzeihung derselben verdienen.

Nach dem Gesagten ist also katholische Glaubenswahrheit nur das eine: Die Verdammten werden in Ewigkeit keine wahre, verdienstliche, d. h. übernatürliche Buße tun. Aus dieser Wahrheit folgt dann mit logischer Notwendigkeit, daß sie zu einer solchen Buße unfähig sind. Der Grund dieser Unfähigkeit ist, nach allgemeiner Lehre der Theologen, die völlige Entziehung der Gnade von seiten Gottes.

Außer der Verstocktheit in Bezug auf die während der Prüfungszeit begangenen Sünden ist, wie wir oben erwähnten, bei den Verdammten noch zu unterscheiden eine Verhärtung ihres Willens in Bezug auf die zukünftigen, erst im Stande der Verdammung zu begehenden Sünden. Wer nämlich so beschaffen ist, daß er die begangenen Sünden nicht mehr bereuen kann, wird auch nicht imstande sein, in Zukunft ein gottgefälliges Leben zu führen und jede Sünde zu meiden. Daher nun die Frage: Sind die Verdammten so im Bösen verhärtet, daß sie kein gutes Werk mehr verrichten können? Über diese Frage hat die Kirche gleichfalls keine dogmatische Entscheidung gegeben; ebensowenig läßt sich eine bestimmte Antwort aus einem Dogma mit Sicherheit ableiten. Die Theologen aber sind geteilter Meinung. Skotus mit seiner Schule und Durandus behaupten, es sei den Verdammten die Fähigkeit, hie und da einen moralisch guten Akt zu setzen, nicht abzusprechen; doch fügen sie hinzu, es sei sehr unwahrscheinlich, daß sie diese Fähigkeit jemals betätigen werden. Dagegen halten alle übrigen Scholastiker die negative Ansicht für die wahre und lehren: 1) Die Verdammten sündigen bei jedem freien Akte; 2) sie sündigen beständig und ohne Unterbrechung. In der Beurteilung dieser Sünden spalten sie sich wieder in zwei Richtungen. Bei weitem die größere Mehrzahl behauptet, die Sünden der Verdammten seien formelle, imputierbare Sünden, weil dieselben hinlänglich frei seien, nicht sündigen zu müssen, oder wenigstens zu keinem bestimmten sündhaften Akte genötigt seien, indem sie die Wahl hätten, statt dieses schlechten Aktes einen anderen zu setzen. Dagegen vertreten einige Theologen, wie Pennotus und Horantius[1]) die Meinung, die bösen Akte der

[1]) Vgl. Tournely, Cursus theologicus (Editio Colon. 1752) tom. V. tr. de angelis, q. 10 a. 3 concl. 3, der diese Frage in extenso behandelt und die einschlägige Literatur genau verzeichnet hat.

Verdammten seien nur materielle Sünden, weil zur formellen Sünde die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös notwendig sei, die Verdammten aber keinen guten Akt zu setzen vermöchten. Die Verschiedenheit dieser Ansichten der Theologen ist zurückzuführen auf die Verschiedenheit der Hypothesen, mit welchen sie die Verstocktheit der Verdammten zu erklären suchen. Demgemäß werden auch wir unser Urteil über diesen Punkt erst abgeben, nachdem wir unsere eigene Ansicht dargelegt und begründet haben.

Gehen wir nach der Darlegung der kirchlichen Lehre auf die nähere Erörterung der beiden oben genannten Momente der Verstocktheit über. Es könnte jemand leicht zu der Ansicht gelangen, daß das erste Moment der Verstocktheit, nämlich die Unfähigkeit der Verdammten für ihre Sünden verdienstliche Buße zu tun, schon hinlänglich erklärt sei, indem man die Entziehung der Gnade Gottes als einzigen und letzten Grund angibt. Das wäre aber eine große Täuschung. Es ist nämlich damit noch gar nicht erklärt, wie sich der Wille der Verdammten selbst zu diesen Sünden verhält, noch auch warum Gott seine Gnade entzieht. Und doch müssen diese Fragen beantwortet werden. Denn gerade hier ist der Angelpunkt, um den sich die ganze Kontroverse dreht. Sind diese Fragen richtig beantwortet, dann ergibt sich alles andere von selbst mit logischer Notwendigkeit.

Warum also entzieht Gott den Verdammten seine Gnaden. Die Antwort kann verschieden lauten. Gott kann nämlich den Verdammten seine Gnadenhilfe deswegen versagen, weil sie selbst freiwillig in alle Ewigkeit verstockt bleiben wollen und grundsätzlich jede Gnade, jede Annäherung an Gott zurückweisen; oder er kann es deswegen tun, weil jede Mitwirkung mit der Gnade unmöglich geworden ist, indem ihr Wille so unbeugsam und unveränderlich an der Sünde festhält, daß sie die natürliche Freiheit, die einmal während der Prüfungszeit getroffene Wahl zurückzunehmen, für immer verloren haben; oder endlich deswegen, weil er überhaupt beschlossen hat, jenen, die mit einer Todsünde behaftet sterben, keine Gnade mehr zu gewähren, auch wenn sie im Falle der Gnadengewährung an sich noch einer Bekehrung und Besserung fähig wären. Im ersten und zweiten Falle geht die Verstocktheit der Verdammten dem Willensdekrete Gottes, sie von seiner Gnade auszuschließen, voraus, wie die Ursache der Wirkung; im dritten Falle aber ist umgekehrt der göttliche Beschluß der Gnadenentziehung die Ursache der Unfähigkeit, Buße zu tun.

Welche von diesen drei Meinungen verdient den Vorzug? Es möchte auf den ersten Anblick fast scheinen, als ob die beiden ersten Meinungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit mehr Rechnung trügen, als die letztere, weil nach ihnen nicht Gott als Urheber der Verstocktheit und aller sündhaften Folgen derselben anzusehen ist, während nach der dritten Meinung Gott es ist, der durch seine Anordnung jede Bekehrung unmöglich macht und dadurch die Sünde verewigt. Gleichwohl behaupten wir mit aller Entschiedenheit, daß nur die dritte Ansicht der Lehre der heiligen Schrift und der Tradition der Väter entspricht.

Wir stellen demgemäß die These auf: **Gott entzieht seine Gnade den Verdammten nicht deswegen, weil diese sich nicht mehr bekehren wollen und jede gnadenvolle Annäherung an Gott grundsätzlich für immer ablehnen.** Die hier bekämpfte Ansicht ist vertreten durch Schell[1]). Nach ihm kann nämlich Gott unbeschadet seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit niemand verdammen, außer jenem, der schon in diesem Leben sich durch die Sünde gegen den heiligen Geist, die Sünde ‚mit aufgehobener Hand', grundsätzlich von Gott losgesagt hat. Die Verstocktheit beginnt also schon in diesem Leben durch ‚Gotteshaß, Glaubensfeindschaft, sittliche Unbußfertigkeit, Verzweiflung oder Vermessenheit[2])' und entwickelt sich im Jenseits zur absoluten Verhärtung kraft der psychischen Wirkung, welche der Tod als Versetzung aus dieser Welt der Halbheit und Inkonsequenz in die Welt der nackten und enthüllten Wahrheit hat, und die darin besteht, daß ‚jede Willensrichtung und sittliche Gesinnung in ihrer Art sich ausreife und sich so offenbare' (III, 2, S. 736). ‚Die innere Energie und Tendenz der Selbstbestimmung allein ist es, welche im Jenseits zur ewigen und unheilbaren Sünde wird'; ‚seitens Gottes aber bleibt die Bereitwilligkeit, jeder Sünde unter der Bedingung der Buße Vergebung zu gewähren' (a. a. O. S. 748). Nach dieser Ansicht ist es also nicht Gott, der den Verdammten durch Entziehung seiner Gnade die fruchtbringende Bekehrung unmöglich macht, sondern der Verdammte selbst ist es, der kraft der aus diesem Leben mitgebrachten Willensrichtung von Gott und seiner Gnade nichts mehr wissen will. Er könnte zwar so gut, wie er sich

---

1) Dogmatik, III. Bd., 2. Teil, 721 ff.

2) Dogmatik, III. Bd., 1. Teil, 390. Dort gibt Sch. eine genauere Erklärung der Sünde gegen den hl. Geist.

gegen Gott entscheidet, auch das Gegenteil wählen, da er frei ist, und dann müßte ihm Gott ‚kraft der Bereitwilligkeit, jeder Sünde unter der Bedingung der Buße Vergebung zu gewähren‘, seine Sünden nachlassen und ihn, wenn auch erst nach langer und schmerzlicher Läuterung ins Himmelreich aufnehmen. Und diese Fähigkeit, sich zu bekehren, muß nach Schells Theorie dem Verdammten die ganze Ewigkeit hindurch verbleiben, da er ja in seiner Verhärtung frei verharrt; es wäre demnach eine Erlösung aus der Hölle in sich möglich, auch wenn sie in Wirklichkeit nie stattfinden würde. Denn wenn auch nach Schell ‚im grellen Licht des Jenseits die Richtung, welche der Mensch bei seinem Hingang vor Gottes Gericht in seinem Innern mit sich bringt, deutlich offenbar und in ihrer ganzen Tragweite ausgereift wird‘ (AaD. S. 752), so tut dieses Licht doch der Freiheit gar keinen Eintrag; denn ‚wer in der Todsünde stirbt, bleibt dem Gnadenleben auf ewig verschlossen — nicht kraft äußerer Anordnung, sondern kraft seiner freien und inneren Willensbeschaffenheit, welche er aus dem Diesseits mit sich bringt‘ (S. 741). Man sieht, Schell leugnet das, was Suarez[1]) in Übereinstimmung mit allen Theologen als unmittelbare logische Konsequenz aus dem Dogma von der Ewigkeit der Hölle bezeichnet, — die Unfähigkeit der Verdammten, Buße zu tun.

Dem gegenüber behaupten wir: Nach der klaren Lehre der heiligen Schrift und der Väter haben die Verdammten jede Fähigkeit, über ihre in der Prüfungszeit begangenen Sünden wahre Buße zu tun, verloren nicht kraft ihres freien Willens, sondern kraft göttlicher Anordnung, derzufolge mit dem Tode die Zeit der Gnade aufhört. Wer hier auf Erden versäumte, durch gute Werke sich das ewige Leben zu verdienen, kann im andern Leben, auch wenn er wollte, das Versäumte nicht mehr nachholen.

Diese Wahrheit hat der Herr unzweideutig ausgesprochen in dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen[2]). Es ist zwar in demselben zunächst nicht die Rede vom besonderen Gericht, das unmittelbar auf den Tod folgt, sondern vom allgemeinen Gericht am Ende der Welt; aber gleichwohl können die einzelnen Züge des Gleichnisses, soweit sie für uns von Belang sind, auf das besondere Gericht übertragen werden. Denn auch Schell gibt zu, daß hinsicht-

[1]) De angelis, l. 8 c. 7 n. 5.
[2]) Matth. 25, 1—13.

lich des Loses der Einzelpersonen zwischen beiden Gerichten kein Unterschied bestehe. Die fünf törichten Jungfrauen hatten es versäumt, ihre Lampen mit Öl zu versehen. Mag man nun unter dem Öl verstehen, was man will; jedenfalls hatten sie sich während ihres Lebens einer strafbaren Nachlässigkeit schuldig gemacht, derentwegen sie vom himmlischen Hochzeitsmahle ausgeschlossen wurden. Der Tod wird im Gleichnis dargestellt als Zeit des Schlafes. Damit ist schon der Gedanke nahegelegt, daß nur das irdische Leben die Zeit der Arbeit ist, während mit dem Augenblicke des Todes jedes fruchtbringende Wirken für das jenseitige Leben aufhört. Doch wollen wir diese naheliegende Folgerung nicht weiter urgieren. Bei der Ankunft des himmlischen Bräutigams merkten die törichten Jungfrauen mit Schrecken, daß sie kein Öl in ihren Lampen hatten. Was taten sie nun? Sie wünschen auf einmal, Öl zu bekommen, und wenden sich an die klugen Jungfrauen mit der Bitte, ihnen von ihrem Überflusse mitzuteilen. Doch diese weisen sie an die Krämer und die törichten Jungfrauen gehen wirklich fort, um sich Öl zu kaufen. Sie wollen also um jeden Preis Öl haben und am Hochzeitsmahle teilnehmen. Aber es war zu spät; der Bräutigam kam und die klugen Jungfrauen traten mit ihm in den Hochzeitssaal ein, und die Türe ward von innen verschlossen. Als die törichten Jungfrauen zurückkamen, klopften sie an die Türe und riefen: ‚Herr, Herr, mache uns auf.‘ Doch der Bräutigam weist sie ab mit den Worten: ‚Ich kenne euch nicht.‘

Wäre nun Schells Theorie von der freiwilligen Verstocktheit der Verdammten die richtige, dann hätte Jesus das Benehmen der törichten Jungfrauen ganz anders schildern müssen. Wie sie auf Erden freiwillig der Nachlässigkeit sich hingegeben und den Eintritt ins himmlische Hochzeitsmahl verschmäht haben, so werden sie auch bei der Ankunft des Bräutigams kraft der aus dem Diesseits mitgebrachten Willensrichtung in ihrer Nachlässigkeit verharren und vom Eintritt ins Hochzeitsmahl nichts wissen wollen. Ja, ihr Trotz wird im Jenseits noch größer und entschiedener sein, da dort ‚jede Willensrichtung und sittliche Gesinnung in ihrer Art sich ausreift.‘ Sie werden also nicht an die Türe klopfen und rufen: ‚Herr, Herr, mache uns auf!‘, sondern im Gegenteile auf die liebevolle Einladung des Bräutigams mit einem entschiedenen ‚Non serviam‘ antworten. Nicht der Bräutigam wird es sein, der ihnen die Türe verschließt, er hält sie im Gegenteil immer offen, da ja ‚vonseiten Gottes die Bereitwilligkeit bleibt, jeder Sünde unter der Bedingung der Buße

Vergebung zu gewähren', sondern sie sind es, die durch die offene Türe nicht eintreten wollen; denn, wie Schell die Gesinnung der Verdammten schildert, ‚die Preisgabe der eigenen Selbständigkeit' — und diese ist mit dem Eintritte ins Himmelreich notwendig verbunden — ‚ist ihnen unerträglicher als die ärgste Höllenpein' (AaO. S. 756). Schells Ansicht läßt sich also mit den Worten des Erlösers nicht in Einklang bringen. — Der Heiland fügt dem Gleichnisse noch die Mahnung bei: ‚Wachet also, weil ihr weder den Tag noch die Stunde wisset.' Diese Mahnung, die auch bei vielen andern Parabeln wiederkehrt (Matth. 24, 44; Mark. 13, 35; 37; Luk. 12, 40; 21, 36), hätte unseres Erachtens keinen Sinn, wenn das auf Erden Versäumte im Jenseits noch gut gemacht werden könnte.

Der Gedanke, daß mit dem Tode die Zeit der Gnade und Barmherzigkeit abgelaufen ist, wird auch in anderen Gleichnisreden des Herrn wenigstens angedeutet; so in der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Luk. 16, 22 ff.), besonders aber in der von der verschlossenen Türe (Luk. 13, 25—30) und vom unfruchtbaren Feigenbaume (Luk. 13, 6—9). In demselben Sinne erklären viele Exegeten die Worte des Herrn bei Joh. 9, 4, wo der Herr zu seinen Jüngern spricht: ‚Ich muß wirken die Werke desjenigen, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.' Unter dem Tage ist, wie der Zusammenhang lehrt, das irdische Leben, unter der Nacht die Zeit nach dem Tode gemeint. Der natürliche Sinn der Rede ist also: Ich muß während meines irdischen Lebens den Willen dessen tun, der mich gesandt hat, durch Predigt und Wunderwirken; denn es kommt der Tod, nach welchem niemand mehr die ihm für dieses Leben angewiesene Aufgabe erfüllen und das leisten kann, was er nach dem Willen des himmlischen Vaters auf Erden hätte tun sollen. Gewiß will Christus hier nicht bloß davon reden, daß ‚der ins Jenseits Weggenommene nicht mehr für die diesseitige Welt eine eingreifende Ursächlichkeit entwickeln kann', wie Schell diese Stelle erklärt (AaO. S. 733); sonst würde er mit seinen Worten vor allem sich selbst jede eingreifende Ursächlichkeit für diese Welt nach seinem Tode absprechen, während er doch Matth. 28, 20 seinen Jüngern die tröstliche Verheißung gibt: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.'

Hören wir nun, wie die heiligen Väter sich über denselben Gegenstand äußern. So oft sie die Gläubigen auffordern, in diesem

Leben Buße zu tun, geben sie als Grund niemals den an, daß jene, die auf Erden verstockt waren, im Jenseits sich nicht mehr bekehren wollen, sondern sie betonen mit großem Nachdruck, daß es nach dem Tode nicht mehr möglich ist, wahre, fruchtreiche Buße zu tun, nicht als ob die vom Leibe getrennte Seele ihre natürliche Freiheit verlöre, sondern weil Gott nur der während des irdischen Lebens gewirkten Buße Erhörung und Verzeihung verheißen hat. So schreibt der heilige Cyprian[1]: ‚Dann (am Tage des Gerichtes) wird die Strafempfindung ohne die Frucht der Buße, vergebens das Weinen, wirkungslos das Flehen sein. Dann werden zu spät an die ewige Strafe glauben, die an das ewige Leben nicht glauben wollten. Jetzt also, solange es möglich ist, seid auf eure Sicherheit und euer Leben bedacht . . . . Ist einmal der Schritt ins Jenseits geschehen, dann gibt es keine Gelegenheit zur Buße mehr, keine Wirkung der Genugtuung.' Denselben Gedanken sprechen Hieronymus und Augustin in ihren Kommentaren zur Parabel von den zehn Jungfrauen aus. Der erstere schreibt: ‚Die klugen Jungfrauen gaben zwar den törichten den Rat, nicht ohne Öl in ihren Lampen dem Bräutigam entgegenzueilen; aber weil die Zeit des Einkaufes schon verflossen und beim Herannahen des Gerichtstages die Buße nicht mehr möglich war, ... können sie keine neuen Werke mehr verrichten, sondern müssen über die vergangenen Rechenschaft ablegen . . . . Nach dem Gerichtstage gibt es keine Gelegenheit mehr zu guten Werken und zur Erlangung der Gerechtigkeit'[2]. Der heilige Augustin[3] aber bemerkt zu derselben Stelle: ‚Auch jene Törichten kamen; aber kauften sie wohl noch Öl und fanden sie noch Verkäufer? Deshalb ward ihnen die Türe verschlossen; sie begannen an die Türe zu klopfen, aber zu spät. Es steht zwar geschrieben und ist unfehlbar wahr: „Klopfet an, und es wird euch aufgetan werden" (Matth. 7, 7). Aber das gilt nur jetzt, solange die Zeit der Barmherzigkeit währt, nicht, wenn die Zeit des Gerichtes gekommen ist. Jene beiden Zeiten dürfen nicht miteinander verwechselt werden . . . . Jetzt ist die Zeit der Barmherzigkeit, darum tue Buße. Willst du aber zur

---

[1]) Ad Demetr. c. 24 (Migne, P. L. 4 562).

[2]) Comment. in Ev. S. Matth. (Migne, P. L. 26 185).

[3]) Sermo 93 (Migne, P. L. 38 579).

Zeit des Gerichtes noch Buße tun, dann wirst du unter jenen Jungfrauen sein, denen die Türe verschlossen ward .... Haben diese nicht Reue darüber empfunden, daß sie kein Öl mit sich genommen hatten? Aber was nützte ihnen die zu späte Reue, da die wahre Weisheit sie verlachte?' Ebenso lehrt der heilige Fulgentius[1]): Deshalb ist die Seele des Menschen ein mit Vernunft begabtes geistiges Wesen, damit sie wohl unterscheide und erkenne, die Zeit, wo man Werke verrichten kann, für welche man den von der göttlichen Gerechtigkeit bestimmten Lohn empfangen wird, und die Zeit der Vergeltung, wo es nicht mehr möglich ist, seine Werke zu ändern und Verzeihung seiner Sünden mit Erfolg zu erbitten.' Der heilige Gregor der Große[2]) aber findet den Grund, warum die Heiligen für ihre Feinde beten, darin, daß diese jetzt noch erfolgreiche Buße wirken und sich bekehren können. ,Aber sie werden nicht für dieselben beten, sobald es unmöglich ist, von der Ungerechtigkeit zum Wege der Gerechtigkeit zurückzukehren.'

Genau dieselben Gedanken kehren auch bei den griechischen Vätern und Kirchenschriftstellern wieder. So ist nach Justin[3]) nach dem Tode alle Buße unnütz, weil Gott dieselbe nicht mehr annimmt. ,Über die Art und Weise, wie die Verdammten gepeinigt werden, vernehmet, was die Schrift sagt: „Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen". Dann werden sie Reue empfinden, wenn es nichts mehr nützt.' Und in seinem Dialoge mit Tryphon[4]) ermahnt er die Juden: ,Ihr werdet nur noch eine kurze Frist haben, unsere Religion anzunehmen. Wenn einmal Christus gekommen sein wird, dann werdet ihr vergebliche Reue haben und umsonst weinen; denn er wird euch nicht hören.' Klemens von Alexandrien[5]) nennt die in der Hölle erpreßte Reue eine leere und vergebliche. Basilius der Große[6]) lehrt ganz ausdrücklich, daß Gott nur in diesem Leben den Menschen zur Bekehrung seine hilfreiche Hand biete, im andern

---

[1]) De Fide c. 3 (Migne, P. L. 65 691).

[2]) Dialog. l. 4 c. 44 (Migne P. L. 77 404).

[3]) Apol. I. c. 52 (Migne, P. G. 6 405).

[4]) Dial. c. Tryph. c. 28 (Migne P. G. 6 536).

[5]) Cohort. ad gentes c. 10 (Migne, P. G. 8 204).

[6]) Sermo 8 unter den von Simeon Metaphrastes gesammelten (Migne P. G. 32 1236).

aber ein furchtbarer und unerbittlicher Richter sei. ‚Diese Zeit (das jetzige Leben) ist die Zeit der Bekehrung, jene (die nach dem Tode) die Zeit der Vergeltung; diese die Zeit der Arbeit, jene die der Belohnung; diese die Zeit der Mühsale, jene die Zeit des Trostes. Jetzt steht Gott denen hilfreich bei, die sich von ihren bösen Wegen bekehren wollen; dann aber ist er ein furchtbarer und nicht zu täuschender Erforscher der menschlichen Werke, Worte und Gedanken. Jetzt können wir noch aus seinem Langmute Vorteile ziehen, dann aber werden wir seine Gerechtigkeit kennen lernen.‘ Nach Gregor von Nazianz[1]) gibt es für jene, die in die Hölle kommen, kein Bekenntnis der Sünden und keine Besserung der Sitten mehr. Nur in diesem Leben ist nach Gottes Anordnung heilbringende Tätigkeit möglich, im andern Leben findet die Vergeltung für die hier vollbrachten Werke statt. Hören wir noch den heiligen Chrysostomus[2]): ‚So lange wir hier auf Erden sind, winkt uns herrliche Hoffnung: wenn wir aber einmal dorthin (d. i. in die Hölle) gekommen sind, dann sind wir nicht mehr imstande, uns zu bekehren, noch auch unsere Sünden zu tilgen.‘ Und vom reichen Prasser sagt er[3]), derselbe habe es nicht gewagt, seine Bitte dem Lazarus vorzutragen, sondern er habe dieselbe an den Stammvater Abraham gerichtet. ‚Aber auch so‘, fährt er fort, ‚erreichte er nichts. Ein so großes Unglück ist die Versäumung der rechten Zeit (ἀκαιρία), indem wir die von der Güte Gottes zur Erlangung des Heiles gewährte Zeit vernachlässigen.‘

Aus all den angeführten Stellen, die noch um viele vermehrt werden könnten, geht mit voller Evidenz hervor, daß die Väter eine ganz andere Auffassung von der eschatologischen Bedeutung des Todes haben als Schell. Nach Sch. kann man nämlich nur hier auf Erden verdienstliche Werke verrichten, ‚weil hier die Ordnungen der Tugend und des Glücks, des Sittlich-Guten und des Schicksals-Guten auseinanderliegen .... Diese Welt ist die Region des Scheines und des Zwiespaltes, daher des Glaubens und des Verdienstes; jene Welt ist die Welt der offenbaren, nackten und enthüllten Wahrheit, und darum der Verdienstlosigkeit, der Vergeltung, weil das Gute als Gutes, das

[1]) Or. XVI in patrem tacentem (Migne, P. G. 35 944).
[2]) De Lazaro Conc. II (Migne, P. G. 48 985).
[3]) De Lazaro Conc. VII (Migne, P. G. 48 1051).

Böse als Böses offenbar gemacht und *empfunden wird*. Hier muß man an die seligmachende Kraft des Guten *glauben*; darum ist dessen Pflege hier verdienstlich; im Jenseits wird das Gute als Gut im vollen Sinn, als Einheit von Sittlichkeit und Wirklichkeit, von idealer und realer Vollkommenheit empfunden und genossen; desgleichen das Böse in seiner Art' (AaL. S. 734). Darnach ist also der Grund, warum die Verdammten über ihre begangenen Sünden keine verdienstliche Buße mehr tun können, der, weil sie das Böse als Böses erfahren und empfinden, und nicht bloß mehr als Böses glauben; nur jene Abkehr vom Bösen wäre verdienstlich, welche nicht durch die Evidenz der nackten und enthüllten Wahrheit gleichsam erzwungen wird. Diesen Grund führen, wie wir gesehen haben, die heiligen Väter nie an, sondern sie erklären die Unfähigkeit der Verdammten, ihre Sünden erfolgreich zu bereuen, daraus, daß die Zeit der Gnade und Barmherzigkeit vonseiten Gottes für sie verflossen ist. Sie setzen also voraus, daß eine Bekehrung der Verdammten noch möglich wäre, wenn ihnen Gott seine Gnade noch anbieten wollte.

Indes wenn Schells Verdiensttheorie die richtige wäre, so vermögen wir nicht einzusehen, wie er von einer freiwilligen Verstocktheit im Jenseits auch nur reden kann. Denn wenn in jener Welt der offenbaren und enthüllten Wahrheit das Gute als Gutes, das Böse als Böses offenbar gemacht und empfunden wird, wie können dann die Verdammten das Böse noch lieben? Kann man denn das Böse als Böses lieben? Niemand liebt das Böse um seiner selbst willen, sondern nur eines Gutes willen, das durch die böse Handlung erreicht werden soll; jenes Gut aber ist niemals ein wahres, sondern nur ein Schein-Gut, das den Willen nicht dauernd befriedigen kann. Dies vorausgesetzt, argumentieren wir also: Entweder erblicken die Verdammten in dem Bösen, dem sie mit freiem Willen anhangen, ein wenn auch nur scheinbares Gut, oder nicht. Behauptet Sch. das erstere, dann muß er auch zugeben, daß nicht bloß diese Welt, sondern auch die jenseitige eine Region des Scheines und Zwiespaltes und eben darum auch des Verdienstes sei, und dann wirft er seine eigene Verdiensttheorie um; gesteht er aber das letztere zu, dann ist eine freiwillige Verstocktheit schlechterdings unmöglich, da niemand, und wäre er noch so hartnäckig und im Bösen verhärtet, das Böse bloß deswegen liebt, weil es böse ist. Sch. findet den von der Schrift und Tradition so einmütig ausge-

sprochenen Gedanken, daß Gott nach dem Tode nicht mehr seine Barmherzigkeit, sondern nur noch seine strenge Gerechtigkeit walten lasse, für unvereinbar mit Gottes Vollkommenheit, und darum ersann er sich eine neue Verdiensttheorie; aber es ergeht auch ihm, wie allen, die sich mit Hintansetzung der Offenbarung in rein aprioristische Spekulationen verlieren — er gerät mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch.

Es ist also klare Lehre der heiligen Schrift und der Väter, daß nicht der freie Wille der Verdammten kraft innerer Konsequenz und durch die Energie seiner Selbstbestimmung eine endgültige Entscheidung im Augenblick des Todes herbeiführt, sondern daß Gott es ist, der in seinem gerechten Ratschluß bestimmt hat, nur bis zum Moment des Todes den Sündern seine Gnade zu gewähren und sie, falls sie bis dahin die angebotene Gnade nicht benützt haben, von seiner Barmherzigkeit und Güte für immer auszuschließen und den ewigen Peinen der Hölle zu überantworten.

Aber auch noch etwas anderes ist in den Offenbarungsquellen deutlich ausgesprochen, nämlich dies, daß die Verdammten an den hier auf Erden begangenen Sünden nicht festhalten, sondern im Gegenteil dieselben bereuen und beweinen, aber vergeblich, weil ihnen das Mittel der fruchtbringenden Reue, die Gnade Gottes, fehlt. Und mit dieser Lehre steht Schells Hypothese wiederum in direktem Gegensatze.

Sch. behauptet nämlich in folgerichtiger Durchführung seiner Verhärtungstheorie, daß zwar ‚das grelle Licht des Jenseits das Böse in seiner ganzen Bitterkeit fühlen lasse' (AaO. S. 753), und daß ‚die Verdammten durch innere Leere und Enttäuschung wohl fühlen und empfinden, was sie mit Gott, der Gottschauung und Gottgemeinschaft verloren haben' (S. 889), aber gleichwohl hat ‚die Stellungnahme der Freiheit, welche in der Prüfungszeit nicht bloß mittelbar, sondern auch grundsätzlich und formell gegen Gott, die Wahrheit und das Gesetz, wie sie an sich sind, durch Selbstbestimmung beliebt werden kann, die Fähigkeit des Widerstandes gegenüber der offenbar gewordenen Wahrheit, weil sie die Tendenz zu diesem Widerstand und zur Unbußfertigkeit für alle Fälle mit hinüberbrachte. Hier wirkt sich also die Todsünde nach ihrer inneren Anlage mit der Konsequenz der Freiheit aus: Die Enttäuschung läßt sich zwar nicht abwehren, aber sie erschüttert den festen Standpunkt nicht, den der freie Wille ein für allemal eingenommen hat — in dem Ungehorsam:

non serviam! Wie groß auch die Unseligkeit sein mag, welche die gottlose Seele erfährt; sie hat sich von altersher dahin entschieden: Die Preisgabe der eigenen Selbstständigkeit sei ein größeres Übel, unerträglicher als die ärgste Höllenpein' (S. 756).

Entspricht nun eine derartige Seelenverfassung dem Bilde, welches uns die heilige Schrift von der inneren Gesinnung der Verdammten entwirft? Mit nichten. Im 5. Kapitel der Weisheit gestattet uns die heilige Schrift einen Einblick in das Seelenleben der Gottlosen. In ihrem Leben haben sie die Gebote des Herrn verachtet, die Tugend verspottet, die Gerechten bedrückt, ihren tugendhaften Wandel als Torheit und Unsinn verlacht. Beim Gerichte werden sie den von ihnen verfolgten Frommen gegenübergestellt. ‚Bei solchem Anblick werden sie von schrecklicher Furcht verwirrt werden und sich wundern ob des unversehenen, unverhofften Heils (der Gerechten) und werden bei sich reuevoll (μετανοοῦντες = anderer Gesinnung werdend) sagen und vor Angst des Geistes seufzen: Diese sind es, die wir einst verlachten und mit schimpflichen Reden verhöhnten. Wir Toren hielten ihr Leben für Unsinn und ihr Ende für schimpflich. Siehe, wie sie unter die Kinder Gottes gezählt sind und ihr Los unter den Heiligen ist! So sind also wir abgeirrt vom Wege der Wahrheit, und das Licht der Gerechtigkeit leuchtete uns nicht, und die Sonne der Gerechtigkeit ging uns nicht auf! . . . Was half uns der Stolz? Was nützte uns des Reichtums Prahlerei? All das ging vorüber, wie ein Schatten und wie ein dahinlaufender Bote . . . So ist die Sprache der Sünder in der Hölle' (V. 2—14). Nach Schell ändern die Verdammten ihr Gesinnung nie; sie bleiben unerschütterlich fest auf dem Standpunkte, zu dem sie sich von altersher, in der Prüfungszeit entschieden haben — die heilige Schrift aber belehrt uns, daß bei den Verdammten in der Tat eine Gesinnungsänderung eintritt; sie lieben nicht mehr, was sie auf Erden geliebt und wonach sie mit Verachtung aller göttlichen Gebote gestrebt haben, sobald sie im Lichte des Jenseits das Törichte und Unnütze ihres Strebens einsehen. Der Ausdruck **paenitentiam agere**, μετανοεῖν hat sowohl im profanen als im kirchlichen Sprachgebrauch die Bedeutung: seine Gesinnung ändern, Reue empfinden. Was bereuen nun die Verdammten? Nichts anderes, als daß sie auf Erden abgeirrt sind vom Wege der Wahrheit und Gerechtigkeit, daß sie in ihrer freiwilligen und darum sündhaften Verblendung das fromme Leben der Gerechten für Torheit hielten und

verlachten. Darum schelten sie sich jetzt Toren, darum rufen sie aus: ‚Wir sind abgeirrt.‘ So kann doch wahrhaftig niemand sprechen, der an seiner früheren Torheit und Verblendung noch immer verstockt festhält, der die Preisgabe seiner eigenen Selbständigkeit und die innere demütige Unterwerfung unter die Autorität Gottes für unerträglicher erachtet als die ärgste Höllenpein.

Die Aussprüche der heiligen Väter sind in dieser Hinsicht wiederum nur das Echo der heiligen Schrift. Auch sie lehren, daß die Verdammten ihre Sünden in der Hölle bereuen und beweinen, aber vergeblich, weil die Zeit der Buße und Barmherzigkeit für sie vorüber ist. So haben wir oben den heiligen Cyprian, Augustin, Justin und Klemens von Alexandrien reden hören. Wir könnten den genannten Aussprüchen noch viele andere hinzufügen, begnügen uns aber mit zweien. Der heilige Fulgentius schreibt in dem schon zitierten Werke de fide[1]: ‚Gott hat dem Menschen nur dieses irdische Leben als Zeit zur Erlangung des ewigen Lebens bestimmt; nur in diesem Leben wollte er, daß die Buße Erfolg habe. Deswegen aber ist die Buße hier erfolgreich, weil der Mensch seine böse Gesinnung ablegen und ein gutes Leben führen, seinen ungerechten Willen aufgeben, seine Verdienste und Werke ändern und in der Furcht Gottes das tun kann, was Gott wohlgefällig ist. Wer aber während seines irdischen Lebens das nicht getan hat, der wird zwar im zukünftigen Leben über seine Sünden Reue empfinden, aber deren Verzeihung von Gott nicht erlangen. Denn wenn auch dort der Stachel der Reue nicht fehlt, so gibt es doch dort keine Besserung des Willens mehr.‘ Der heilige Johannes Chrysostomus spricht denselben Gedanken mit der ihm eigenen rhetorischen Kraft aus[2]: ‚So lange wir auf Erden sind, tilgt die Reue alle Sündenschuld, und hätten wir auch tausendmal gesündigt. Sind wir aber ins Jenseits hinübergegangen, nützt keine Reue mehr, und wäre sie auch unermeßlich groß. Ob sie mit den Zähnen knirschen, weinen und trauern und den Herrn beschwören, nicht einer empfängt ein einziges Tröpflein Trost. „Denn eine tiefe Kluft ist zwischen uns und euch befestigt.“ Besinnen wir uns demnach, solange wir hier verweilen, und dienen wir dem Herrn, wie wir ihm dienen müssen. Denn in der Hölle erst verzweifelt man an jeder Reue. Dort ist

[1]) De Fide c. 3 (Migne, P. L. 65 689).
[2]) Ad Theodorum lapsum I c. 9 (Migne, P. G. 47 287).

das Mittel nutzlos und wertlos, hier aber hat es große Kraft, selbst im höchsten Greisenalter.'

Wie wir aus den soeben zitierten Aussprüchen der heiligen Väter sehen, folgt daraus, daß die Gottlosen in der Hölle ihre Sünden bereuen und beweinen, keineswegs, daß sie deswegen fromm und tugendhaft sind. Denn ihre Reue ist nicht eine freiwillige, sondern durch die Evidenz der Wahrheit erzwungene; sie geht nicht hervor aus Liebe zu Gott, weil sie einer solchen Liebe, wie wir später zeigen werden, unfähig sind, noch auch aus der Hoffnung, durch dieselbe ihrer Strafe entgehen und die Seligkeit erlangen zu können, weil sie klar erkennen, daß eine solche Hoffnung eitel ist. Ihre Reue ist vielmehr die Reue der Verzweiflung, eine Reue, wie sie auch Judas empfand, als er den Herrn verraten hatte und das Abscheuliche seiner Tat ihm zum Bewußtsein kam; es ist nicht eine Reue, die mit kindlicher Hingabe an Gottes heiligen und gerechten Willen die verhängte Strafe im Bewußtsein der eigenen Schuld geduldig erträgt, sondern eine Reue, wie sie auch der verstockte Verbrecher hat, wenn ihn die Strafe für seine Missetaten ereilt hat, eine Reue, die verbunden ist mit Ingrimm, Wut und Haß gegen jenen, der die Strafe mit heiliger Gerechtigkeit an ihnen vollzieht. Aber gleichwohl ist mit einer solchen Reue eine freiwillige Anhänglichkeit an die Sünde unvereinbar. Denn wer seine Sünden deswegen bereut, weil sie ihn des höchsten Gutes, der Gottgemeinschaft, beraubt und Ursache seines ewigen Unglückes ist, kann unmöglich sich darüber freuen, daß er gesündigt hat.

Aus dem Gesagten aber ersieht man zugleich wieder, daß die Hölle nur dann ewig sein kann, wenn der Tod nicht bloß das Ende des verdienstlichen Wirkens, sondern das Ende der Gnadenzeit überhaupt ist. Denn würde Gott den Verdammten seine Gnade nicht entziehen, sondern sich bereit zeigen, unter der Bedingung der Buße Verzeihung zu gewähren, dann würde nicht ein einziger gefallener Engel, nicht ein einziger Mensch in der Hölle bleiben. Nach Schrift und Tradition beweinen und verfluchen die Verdammten ihre Sünden als die Ursache ihres größten Unglücks; sie haben das heftigste Verlangen, am himmlischen Hochzeitsmahle teilnehmen zu können, und wären, um dies zu erlangen, bereit, alles zu ertragen, die größten Opfer zu bringen. Wenn also Gott auch im jenseitigen Leben noch immer zur Verzeihung geneigt wäre, und, soviel an ihm liegt, die Türe des Himmelreiches den Verdammten offen hielte unter

der Bedingung der inneren Unterwerfung und Buße, dann stünde die Hölle in einem Augenblicke leer. Eine Hölle, die nur durch den freien Willen ihrer Bewohner fortdauert, ist ein Widerspruch. Die Hölle hört auf Hölle, d. h. Ort der größten Qual zu sein, sobald die Verdammten dieselbe erträglicher finden als die selige Gemeinschaft mit Gott, die ohne innere Unterwerfung undenkbar ist.

Schell glaubt, die Vollkommenheit Gottes fordere es, daß er in Ewigkeit bereit sein müsse, den zerknirschten und gedemütigten Sünder in Barmherzigkeit aufzunehmen; aber er bemerkt nicht, daß durch eine solche Forderung die unendliche Majestät und Allmacht Gott zu tiefst herabgewürdigt wird. Denn wenn es der Sünder ist, der durch seinen freien verstockten Willen jede gnadenvolle Annäherung an Gott ewig unmöglich macht, dann kann ihn Gott selbst durch das Aufgebot seiner Allmacht nicht mehr retten. Böte ihm Gott auch alle Schätze seiner Gnaden an, der Verdammte würde sie zurückweisen, weil er infolge seiner grundsätzlichen Verstocktheit nichts mehr von Gott wissen will. Aber auch selbst die Strafen prallen wirkungslos an dem eisernen Willen des Gotteshassers ab. Denn wenn selbst die größte Strafe, die Gott überhaupt verhängen kann, nämlich die Ausschließung von der himmlischen Seligkeit, nichts über ihn vermag, was sollten dann andere Strafen erreichen? So steht also der allmächtige Gott seinen Geschöpfen gegenüber ohnmächtig und hilflos da; die Bosheit derselben ist ebensogroß wie seine Allmacht, nämlich unendlich. Ihr Trotz bleibt ewig ungebrochen; und der unendliche Gott hat nicht einmal am Tage des Gerichtes die Genugtuung, daß die Verdammten eingestehen werden: Erravimus. Anstatt im Bewußtsein ihrer Schuld zitternd und bebend vor Gottes Richterstuhl zu erscheinen, werden sie Gott frech verhöhnen und verlachen. Gott ist der Besiegte, das Geschöpf der Sieger.

Indes ist ein solcher Abgrund von Bosheit in einem Geschöpfe geradezu ein Unding. Der fürs Wahre und Gute geschaffene Geist kann nie so grundverdorben werden, daß in ihm auch nicht ein Fünkchen Gutes zurückbliebe; denn auf ewig trägt er das unverwischbare Merkmal seines Ursprungs aus Gott, der absoluten Güte, an sich. Der Verdammte, wie er nach Schell gedacht werden muß, ist dagegen durch und durch schlecht; er empfindet und fühlt das Böse als Böses und liebt es doch; er ist ebenso schlecht als Gott mächtig ist, da er ‚die Tendenz zur Unbußfertigkeit für alle Fälle ins Jenseits mit hinüberbrachte‘ (S. 756). Hier hätten wir

also ein absolut schlechtes Prinzip, das dem absolut guten Prinzip gegenübersteht, den verfeinerten Dualismus des Gnostizismus und Manichäismus.

Aber selbst, wenn wir Schell die Möglichkeit zugeben wollten, daß ein Geschöpf so im Bösen verhärtet sein könne, daß weder der Verlust Gottes noch die ärgste Strafe auf dasselbe einen Eindruck machen, so müßten wir doch bestreiten, daß in seiner Theorie von einer Hölle im wahren Sinne die Rede sein könne. Denn die Hölle ist nicht denkbar ohne die Strafe des Verlustes. ‚Die Strafe des Verlustes', sagt Schell selbst, ‚ist der w e s e n t l i c h e Teil der Verdammnis; denn sie bedeutet die Zwecklosigkeit und Ruhelosigkeit des geschöpflichen Daseins, welche die Abweisung des einzigen und wahren Zielgutes für den Geist mit sich bringt, der in demselben Maß für Gott angelegt ist, wie er wesentlich die Befähigung für Wahrheit und Recht ist' (S. 888). ‚Die Strafe des Verlustes ist u n e n d l i c h dem objektiven Verluste nach, sowie a u c h f ü r d i e s u b j e k t i v e W e r t e m p f i n d u n g, indem der verdammte Geist durch seine innere Leere und Enttäuschung wohl empfindet und fühlt, was er mit Gott, der Gottschauung und Gottgemeinschaft verloren hat' (S. 889). Nun ist es aber, falls der Verdammte in seiner grundsätzlichen Abwendung von Gott frei verharrt, unmöglich, daß er über den Verlust Gottes Schmerz empfinde. Ein Beispiel soll dies erklären. Ein Vater hat einen Sohn, den er von Herzen liebt und mit vielen Wohltaten überhäuft. Aber der Sohn ist undankbar und vergilt die Liebe des Vaters mit Verachtung und Haß. Nun stellt ihm der Vater die Alternative: Entweder gibst du deine feindselige Gesinnung gegen mich auf, oder ich schließe dich von meinem Hause und meinem Umgange aus. Der ungeratene Sohn wählt das Letztere. Wird nun dieser Sohn, solange der Haß gegen den Vater in seinem Herzen anhält, darüber trauern, daß er nicht beim Vater ist? Wird er eine Sehnsucht haben, den Vater wiederzusehen und seinen Umgang zu genießen? Gewiß nicht; er wird höchstens das schmerzlich empfinden, daß er mancher Annehmlichkeiten entbehren muß, die ihm das Vaterhaus bot; aus der Trennung vom gehaßten Vater wird er sich nichts machen, sondern im Gegenteil sich eher freuen, daß er nicht mehr in dessen Nähe weilen muß. Genau die nämlichen Gesinnungen müßten die Verdammten gegen Gott haben, wenn sie freiwillig in ihrer Verstocktheit und ihrem Gotteshasse verblieben. Die Beraubung der Gottgemeinschaft würde sie durchaus

nicht schmerzen, da niemand trauert, daß er nicht die Freundschaft und den vertrauten Umgang dessen genießt, den er haßt. Denn der Haß trennt, nur die Liebe eint. Es wäre also in dieser Voraussetzung eine schmerzliche Empfindung der Strafe des Verlustes schlechterdings unmöglich, und eben darum wäre die Hölle nicht mehr Hölle, weil ihr das fehlte, was ein wesentlicher Bestandteil derselben ist. — Fassen wir das Gesagte kurz in schulgerechter Form zusammen. Die Strafe des Verlustes macht nicht das eigentliche Wesen der Hölle aus, wenn sie nicht vom Verdammten aufs schmerzlichste empfunden wird. Sie wird aber von ihm nicht aufs schmerzlichste empfunden, wenn er nicht das heftigste Verlangen nach Gott und seiner beseligenden Erkenntnis und Liebe hat. Ein solch heftiges Verlangen ist nicht möglich, wenn der Verdammte Gott freiwillig haßt und lieber die ärgste Höllenpein ertragen als sich Gott unterwerfen will. Folglich gibt es für den Fall der freiwilligen Verstocktheit und grundsätzlichen Abwendung von Gott im Jenseits keine eigentliche Strafe des Verlustes mehr.

Zum Schlusse unserer Ausführungen gegen Schell, wollen wir noch bemerken, daß ihm die Tatsache der ewigen Beharrung in der Todsünde ein unerklärliches Rätsel bleiben muß. Indem er von der Verstocktheit der gefallenen Engel spricht (II. Bd. S. 258 f.), führt er aus, der Grund dieser Verhärtung liege *nicht im Inhalte ihrer Sünde*, da kein endliches Gut den Willen innerlich befriedigen und zur ewigseligen Ruhe bringen kann; er liege auch *nicht in der Natur des Willens*, denn ‚der geschaffene Wille ist als solcher veränderlich, des Fortschritts fähig‘, *die Entziehung der göttlichen Gnade* erkläre die Unabänderlichkeit der dämonischen Sünde auch nicht, da der Wille doch natürlicher Reue fähig bleibe. Worin liegt also der Grund der Verhärtung? ‚Es bleibt also nur übrig, als Grund der jenseitigen Verharrung im Bösen ein *Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit, ein Gesetz der Vorsehung* zur Herbeiführung eines endgiltigen Zustandes anzunehmen.‘ Damit gesteht Schell selbst ein, daß er das Faktum der ewigen Willensverhärtung gar nicht erklären kann; er sieht sich gezwungen, auf ein Gesetz der göttlichen Vorsehung zu rekurrieren. Aber damit ist gar nichts gesagt; denn sofort kehrt die Frage wieder: Nimmt dieses Gesetz der göttlichen Vorsehung den Verdammten die Fähigkeit, sich zu bekehren, oder nicht? Wenn ersteres, dann sind sie nicht verstockt, weil sie verstockt sein wollen, sondern die Unbuß-

fertigkeit ist ihnen etwas von außen Angetanes, und gegen eine solche Auffassung wehrt sich Schell mit aller Entschiedenheit. Wenn letzteres, dann bleibt die Frage ungelöst, warum in alle Ewigkeit auch nicht ein einziger von den Verdammten seine Freiheit zum Guten gebraucht. Darum versucht Schell im letzten Bande seiner Dogmatik eine andere Lösung. „Die Einschränkung der Wahlfreiheit auf das Böse läßt sich keineswegs auf positive Anordnung Gottes zurückführen' (S. 740). „Nur die innere Energie und Tendenz der Selbstbestimmung allein ist es, welche im Jenseits zur unheilbaren und ewigen Sünde wird. . . . Es ist aber dann auch anzuerkennen, daß der Fall der nicht vergebbaren, weil nicht bekehrbaren Sünde nicht erst im Jenseits, sondern schon im Diesseits vorliegen kann, da die Freiheit des Willens es ist, welche jeweils mit aller Energie in die Sünde eingeht, sich in ihr erschöpft und aufgeht' (S. 748). Aber diese Worte enthalten einen neuen Widerspruch. Denn wenn auch der Wille mit aller Energie, über die er verfügen kann, in die Sünde eingeht, so erschöpft sich doch seine Freiheit nicht in diesem einen Akte, noch viel weniger geht sie darin ewig auf. Denn der freie Wille bleibt immer Herr seiner selbst. Er kann sich, selbst wenn er alle Energie zu einem Akte aufbietet, niemals die Fähigkeit nehmen, diesen Akt zu widerrufen; sonst müßte man das Absurdum behaupten, daß der Wille durch die Betätigung seiner Freiheit sich selbst die Freiheit rauben könne. — Aber auch angenommen, es könnte der Wille mit solcher Energie in die Sünde eingehen, daß er auf ewig von der Anhänglichkeit an dieselbe nicht mehr abzubringen ist, dann ist noch immer nicht erklärt, warum gerade nur jene verstockt bleiben, welche mit Sünden gegen den heiligen Geist aus diesem Leben scheiden. Denn diese Sünden haben nicht ihrer Natur nach die Eigenschaft, daß sie mit größerer Energie und Freiheit begangen werden, als andere Sünden. Die Energie, mit der man eine Sünde begeht, hängt überhaupt nicht vom Inhalte oder Objekt der Sünde ab. Man kann auch eine läßliche Sünde mit vollster Überlegung und Freiheit begehen; und umgekehrt ist eine Sünde gegen den heiligen Geist, ein Akt des grundsätzlichen Hasses gegen Gott auch möglich bei einem geringeren Grade von Intensität und Energie. Warum also, so fragen wir wieder, haben nur die Sünden gegen den heiligen Geist das Eigentümliche, daß sie allein im Jenseits ewig fortdauern, und daß der Wille trotz aller besseren Einsicht sich nie entschließen kann, dieselben aufzugeben? — Dieses müßte, wenn es

überhaupt erklärt werden könnte, aus dem Inhalte, dem Objekte der Sünde allein abgeleitet werden; und tatsächlich kommt auch Schell, im Widerspruche mit seinen eigenen Worten, auf diese Erklärung, indem er schreibt: ‚Der Grund der Nichtvergebbarkeit der Sünde kann nur in der inneren Natur der Sünde selbst liegen, die das Leben selbst als solches mit wahrer Selbstbestimmung von sich abweist oder in sich zertritt und damit eine unendliche Schuld verwirkt‘ (744). Hier ist also mit klaren Worten die Größe der Schuld, ihr Inhalt und Objekt, das in Abweisung und Zertretung des Lebens als solchen besteht, die Unendlichkeit der Schuld und nicht die Energie, mit welcher die unendliche Schuld begangen wird, als Grund angegeben, warum dieselbe eine Verewigung fordert. So ist die Erklärung des Faktums der ewigen Verstocktheit bei Schell eine beständige Kette von Widersprüchen; kein Wunder, daß er am Ende nach allen vergeblichen Versuchen, wiederum auf ein unerklärliches Geheimnis zurückgreift: ‚Wenn es nun der menschlichen Wissenschaft nicht ganz möglich ist, beiden Notwendigkeiten — einer unendlich ernsten Entscheidung und einer endgiltigen Vergeltung für die die Ewigkeit, sowie der unvertilgbaren Anlage des Geistes für Wahrheit und Güte gerecht zu werden, so ist dies sehr begreiflich, wenn die Beschränktheit des zeitlichen Standpunktes für die Erkenntnis und das Bedürfnis der sittlichen Zucht in Betracht gezogen werden. — Die Lösung ist Gottes Geheimnis, und zwar als des Weltvollenders‘ (S. 887 f.). Mit anderen Worten: Schell verzweifelt an der Lösung der Frage, und zwar mit vollem Rechte; denn von seinem Standpunkte ist eine Antwort darauf unmöglich. Wenn man die Verstocktheit der Verdammten als freie Willenstat derselben auffaßt, dann gibt es nur eine Konsequenz: die Ewigkeit der Verstocktheit und damit auch die Ewigkeit der Hölle zu leugnen. Hat Schell diese Konsequenz gezogen? In seiner Dogmatik hält er wenigstens, wenn auch nicht ohne einiges Zögern, noch an der Ewigkeit der Höllenstrafen fest. So schreibt er von den gefallenen Engeln: ‚Eine Erlösung der bösen Geister findet nicht statt‘ (II. Bd. S. 257). Und von allen Verdammten überhaupt: ‚Die Verdammnis ist ewig, weil die Sünde als endgiltig und ewig beim Gerichte befunden wird. Die ewige Verbannung ist die angemessene Strafe für die auf ewig vollzogene Gottentfremdung‘ (III. Bd. II. T. S. 879). Dagegen hat er in seinem einige Jahre später (1895) erschienenen Werke: ‚Gott und Geist‘, die letzte Konsequenz aus seiner Verhärtungstheorie ge-

zogen und die tatsächliche Ewigkeit der Höllenstrafen schlechthin in Abrede gestellt. Die Stelle lautet: ‚Die kirchliche Glaubenslehre kennt nur das Bekenntnis des ewigen Lebens als einer unbedingten Gottestat. Der ewige Tod im Sinne der tatsächlichen Verewigung von Sünde und Strafe ist nur eine bedingte Wahrheit. Das tatsächliche Eintreten der Bedingung in ihrem vollen Umfange ist indes weder eine Offenbarungslehre noch ein kirchlicher Glaubenssatz. Vielmehr ist auch die allgemeine Wiederherstellung der ganzen Geisterwelt durch volle Buße und Unterwerfung zu allen Zeiten als Lehre der Propheten, des Evangeliums und der Apostel (Akt. 3, 21; insb. Paulus Röm. 9—11. insb. 11, 32; 1 Kor. 3, 15; 15; 1 Petr. 4, 6; Jes. 26; Ezech. 16; Jonas 4, 1—11) verteidigt und von der alexandrinischen Schule und systematisch von dem heiligen Kirchenlehrer Gregor von Nyssa durchgeführt worden‘ (Gott und Geist, I. Teil, S. 288). Damit hat Schell selbst seinen Ausführungen über die Verstocktheit der Verdammten das Urteil gesprochen: eine Theorie, welche konsequent zur Leugnung einer Wahrheit führt, die Jahrtausende lang von der gesamten Kirche als Dogma gehalten wurde, kann nicht wahr sein.

Wir glauben, unsere These hinlänglich bewiesen zu haben. Gott entzieht den Verdammten seine Gnade nicht deswegen, weil sie dieselbe frei von sich abweisen, oder weil sie im Augenblicke des Todes in einer solchen Verfassung gefunden werden, welche jede Mitwirkung mit der Gnade von ihrer Seite völlig ausschließt. Vielmehr ist es Gott, der nach dem Abschlusse der Prüfungszeit keine Gnade mehr geben will. Die Gottlosen werden, sobald sie diese Welt des Scheines verlassen haben, sofort das Törichte und Schimpfliche ihres Wandels mit voller Klarheit erkennen, und diese Erkenntnis hat die Wirkung, daß sie ihre Sünden bereuen, beweinen und verfluchen, aber ohne Hoffnung auf Verzeihung, weil sie wissen, daß die Zeit der Gnade verflossen ist. Das ist das Bild, welches uns Schrift und Tradition von der Hölle entwerfen.

Wir haben aber durch unsere bisherigen Ausführungen auch schon die andere, oben erwähnte Meinung widerlegt, welche der thomistischen Schule eigen ist, daß nämlich die gefallenen Engel im Augenblicke der Sünde und die verdammten Menschenseelen im Augenblicke der Trennung vom Leibe die Freiheit verlieren, die einmal gewählte Willensrichtung wieder zu ändern. Nach dieser Ansicht verharren also die Verdammten gleichfalls, zwar nicht frei, sondern

notwendig in ihrer Sünde und ihrem Ungehorsam gegen Gott, empfinden keine Reue, sondern sind so gesinnt, daß sie, wenn sie jetzt wiederum die Wahl hätten, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, lieber sündigen als Gott besitzen wollten[1]). Die thomistische Doktrin unterscheidet sich von der Schells darin, daß nach ihr die Verdammten die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös verloren haben, sowie darin, daß nicht bloß jene der ewigen Verdammung anheimfallen, welche Sünden gegen den heiligen Geist begangen haben, sondern alle, die mit irgendwelcher schweren Sünde aus dem Leben scheiden.

Wie man aus dem bisher Gesagten ersieht, besteht also die Verstocktheit der Verdammten bezüglich der in der Prüfungszeit begangenen Sünden in der Unfähigkeit, durch wahre, wirksame, d. h. übernatürliche Reue für ihre Sünden genugzutun und deren Verzeihung zu erlangen, nicht aber in einer Hartnäckigkeit ihres Willens, infolge deren sie den Affekt zu diesen Sünden nicht mehr ablegen wollen. Eine solche Verhärtung des Willens wird zwar von Schell und den Thomisten behauptet, läßt sich aber mit der Offenbarungslehre nicht vereinigen[2]). Der adäquate Grund dieser Verstocktheit ist

---

[1]) So der hl. Thomas im Compend. theol. c. 175: ‚Si voluntas malorum obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum, quod prius appetierunt. *Non ergo dolebunt se peccasse: nullus enim dolet se prosecutum esse, quod aestimat esse optimum.* Sed sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam ea, quae appetierant ut optima, habere post mortem non possunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut invidis facultas offendendi et impediendi alios: et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem, eos qui secundum virtutem vixerunt, se obtinere, quod appetierant ut optimum. Dolebunt ergo mali, quia peccata commiserunt, *non propter hoc, quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere*, sed propter hoc, quod illud, quod elegerunt, habere non possunt, et illud, quod respuerunt, possent habere. Sic igitur voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa et de gloria amissa; et hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui metaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud Isaiae ult. 24: „Vermis eorum non morietur".

[2]) Unseres Erachtens bemühen sich die Thomisten vergebens, ihre Lehre mit den klaren Worten der hl. Schrift und Väter in Einklang zu bringen. Vernehmen wir unter den neueren Anhängern dieser Theorie **Billot** (Disquisitiones de natura et ratione peccati personalis. Romae 1894

der gerechte Wille Gottes, den Sündern nach Ablauf der Prüfungszeit keine Gnade mehr zu gewähren.

Gehen wir nun zum andern Moment der Verstocktheit über, zur Verstocktheit inbezug auf die zukünftigen, erst im Zustande der ewigen Verdammnis zu begehenden Sünden. Wie schon oben (S. 256)

---

p. 91 s.). Er bemerkt zu der Stelle (Weish. 5, 2 ff.), aus welcher wir unsere These bewiesen haben, folgendes: „Non ea poenitentia hic signatur, qua quis ab affectu peccati, adeoque a pravo fine ultimo retrahit voluntatem, quia iniqui in inferno non hoc refugiunt in peccatis quod prius appetiverunt, puta proprium suum ac privatum bonum tamquam summum ac principale, sed aliquid aliud, videlicet poenam". Und dann folgt eine Stelle aus dem hl. Thomas (in 1. IV. Sent. d. 50. q 2. a. 1.), wo der hl. Lehrer dasselbe behauptet. Eine solche Erklärung widerspricht dem Wortsinn der hl. Schrift. Denn im Buche der Weisheit heißt es nicht, daß die Gottlosen nur wegen der über sie verhängten S t r a f e Schmerz empfinden, sondern daß sie über ihre S ü n d e n selbst Reue haben. Das Wort poenitentiam agere = μετανοεῖν bedeutet nämlich, wie schon gesagt, soviel als seine Gesinnung aufgeben, seinen früheren Affekt ändern, das mißbilligen, was man früher getan hat. Und daß dieser Sinn der betreffenden Stelle zugrunde liegt, ersieht man aus den Vorwürfen, welche sich die Verdammten machen, indem sie sich Toren nennen, die vom wahren Wege abgeirrt sind. Von der b l o ß e n schmerzlichen Strafempfindung kann man den Ausdruck gar nicht gebrauchen. Billot fährt dann weiter fort: „Nec iterum opponas, quod timor vel odium poenae apud nos corrigit voluntatem. Nam . . . etiam apud nos, hunc effectum non semper nec necessario habet, ut patet in Antiocho 2 Machab. IX, et in aliis plurimis, quos videmus quandoque scienter in infernum descendere, et licet in timore horribili constitutos, tamen usque ad extremum contra Deum insurgere hac blasphemia: *non flectar*, in quo quidem adumbrationem quandam obstinationis damnatorum medias inter gehennae poenas nobis exhibent". Dagegen erwidern wir: 1) Es ist wie gezeigt wurde, in den Verdammten nicht b l o ß Widerstreben des Willens gegen die Strafe, sondern auch Reue über die Sünden vorhanden. 2) Wir geben zu, daß nicht jedes Widerstreben gegen die Strafe eine Änderung des Willens bewirkt; aber wenn jemand die Strafe absolut und in jedem Falle perhorresziert, kann er die Sünde nicht mehr lieben, derentwegen die Strafe bestimmt ist. Letzteres ist bei den Verdammten der Fall, weil sie den Verlust Gottes für ihr g r ö ß t e s Unglück halten und zu jedem Opfer bereit wären, wenn sie sich dadurch den Himmel erkaufen könnten. Wer dies leugnet, kann die poena damni nicht mehr als das Wesen der Höllenstrafe bezeichnen.

erwähnt wurde, sind die meisten Theologen der Ansicht, daß die Verdammten unfähig seien, einen, wenn auch nur der natürlichen Ordnung angehörenden moralisch guten Akt zu setzen, sowie daß sie ohne Unterbrechung sündigen. Sehen wir nun, wie sich die Offenbarungsquellen, Schrift und Tradition, zu dieser Ansicht verhalten.

In der heiligen Schrift erscheint der Teufel als der große Widersacher Gottes, der mit ingrimmigem Hasse das Werk Gottes, die Heiligung und Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus und seine Kirche zu verhindern sucht, der den Menschen auf alle mögliche Weise nachstellt (Eph. 6, 11), der umhergeht, wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könne (1 Petr. 5, 8), der Unkraut in den Acker des Herrn sät (Matth. 13, 28), der die Menschen zur Sünde verführt (I. Mos. 3; Apg. 5, 3), ja geradezu als Fürst und Herrscher dieser verkehrten und bösen Welt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11) und Gott dieser Welt (2. Kor. 4, 4). Dies alles zeugt von einer äußerst feindseligen Gesinnung des Teufels gegen Gott und alles, was auf Gott Bezug hat. Aber darüber, daß er in allen seinen Akten sündige und so grundverdorben sei, daß er niemals einen guten Akt setzen könne, berichtet uns die heilige Schrift nichts. Von den verdammten Menschenseelen aber schweigt sie vollständig.

Fast ebenso spärlich und unsicher sind die Aussprüche der heiligen Väter. Nur der einzige heilige Fulgentius[1]) redet vollständig klar, indem er von den Verdammten sagt, daß sie ihre Ungerechtigkeit so anklagen und verdammen werden, daß sie niemals die Gerechtigkeit lieben und verlangen können. ‚Ihr Wille ist nämlich so beschaffen, daß er zwar die Pein seiner Schlechtigkeit fühlt, aber niemals das Gute lieben kann. Gleichwie jene, die mit Christus herrschen werden, keine Spur des schlechten Willens in sich haben, so werden auch jene, die mit dem Teufel und seinen Engeln die Qual des ewigen Feuers leiden, niemals mehr eines guten Willens fähig sein, gleichwie sie auch in Ewigkeit keine Ruhe haben.‘

Nichtsdestoweniger scheint die Offenbarung die Lehre der Theologen wenigstens bezüglich der Unfähigkeit zu jedem guten Akte zu bestätigen. Denn könnte der Teufel, wie Suarez[2]) ausführt, ein natürlich sittlich gutes Werk verrichten, dann müßte er auch imstande

[1]) De Fide c. 3 (Migne P. L. 65 689).

[2]) De angelis l. 8 c. 8 n. 7.

sein, die Sittlichkeit an sich zu lieben. Folglich könnte er jedes sittlich gute Werk verrichten. Er wäre demnach imstande, Gott zu loben und zu lieben und die Sünde zu hassen, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist. Dieses alles aber läßt sich mit dem, was die heilige Schrift über die Gesinnung des Teufels gegen Gott sagt, nicht gut vereinbaren.

Die Scholastiker haben, um diese gänzliche Verstocktheit der Verdammten zu erklären, verschiedene Hypothesen aufgestellt. Sie leiteten die Unfähigkeit derselben, etwas Gutes zu tun, her entweder aus der Entziehung der göttlichen Gnade oder des allgemeinen Konkurses Gottes zu jedem guten Akte, oder aus einem bösen, von Gott selbst in ihnen bewirkten Habitus, oder daraus, daß Gott in ihnen beständig einen Akt des Hasses Gottes hervorbringe, oder aus der Wucht der auf ihnen lastenden Verdammnis, die es ihnen moralisch unmöglich mache, etwas Gutes zu denken oder zu wollen, obwohl sie die physische Freiheit dazu hätten. Alle diese Theorien halten wir — wir wiederholen es noch einmal — für unzureichend, manche derselben sogar für blasphemisch. Doch wollen wir hier auf die Widerlegung der einzelnen nicht eingehen, sondern nur unsere eigene Ansicht thetisch auseinanderlegen und begründen.

Wir stellen demgemäß zuerst die These auf: Es ist den Verdammten physisch unmöglich, Gott zu lieben. Unter physischer Unmöglichkeit verstehen wir nicht den Mangel an physischen Kräften, noch auch einen physischen Zwang, der auf ihren freien Willen ausgeübt wird, denn die Willensfreiheit sowie alle physischen Seelenkräfte bleiben in den Verdammten unverkürzt; sondern wir verstehen darunter den gänzlichen Mangel jedes Motives, das sie zur Liebe Gottes bewegen könnte. Es ist nämlich nicht bloß moralisch, sondern auch physisch unmöglich, daß der Wille etwas begehre, in dem er in keiner Hinsicht ein Gut für sich erblickt. Unsere These hat also den Sinn: Die Verdammten erkennen in Gott nichts, was ihren Willen zur Liebe gegen ihn bewegen könnte.

Die Theologen unterscheiden eine dreifache Liebe: eine Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae), der Freundschaft (amor amicitiae) und der Begierde (amor concupiscentiae). Die Liebe des Wohlwollens ist eine Zuneigung zu jemand seiner selbst willen, vermöge deren wir ihm Gutes wünschen und über sein Gut uns freuen. Die Freundschaftsliebe unterscheidet sich von der wohlwollenden dadurch, daß sie eine Gegenseitigkeit oder ein gegenseitiges Wohlwollen

zwischen dem Liebenden und Geliebten einschließt. Die begehrliche Liebe (auch die der Hoffnung genannt) ist eine Zuneigung zu jemand des Nutzens wegen, den man von ihm erhofft.

Nun ist es sofort klar, daß der Verdammte Gott nicht mit einem überlegten freien Akt lieben kann mit der Liebe der Begierde, da er weiß, daß er von Gott nichts Gutes mehr zu erwarten und zu hoffen hat. Ebensowenig ist in ihm eine Liebe der Freundschaft möglich, da er wegen der Entziehung der göttlichen Gnade ewig im Stande der Todsünde und deshalb ein Gegenstand des Abscheues für Gott den unendlich Heiligen sein wird. Eine Schwierigkeit könnte nur sein in Hinsicht auf die Liebe des Wohlwollens. Aber auch diese ist dem Verdammten schlechthin unmöglich. Denn der Verlust der ewigen Seligkeit bedeutet für den Verdammten nicht bloß den Ausschluß vom höchsten Gute, sondern von jeglichem Gute überhaupt. So lange nämlich der Mensch auf Erden weilt, kann er, angelockt von den vielfältigen ihn umgebenden Scheingütern seine Glückseligkeit auch in solchen Dingen suchen, in welchen eine Befriedigung seines Glückseligkeitstriebes unmöglich ist. Aber sobald die Seele ins Jenseits eingetreten und dieser Welt des Scheines entrückt ist, tritt eine völlige Enttäuschung ein. Da erkennt sie mit voller Klarheit, daß es für sie nur ein einziges Gut gibt, welches ihre Glückseligkeit ausmacht; und dieses eine Gut ist Gott, der Inbegriff alles Guten. Alles, was nicht Gott ist, hat dann in ihren Augen keinen Wert, keinen Reiz mehr. Darum erfaßt, wie wir gesehen haben, die Verdammten im ersten Augenblicke, wo sie die Schwelle der Ewigkeit überschreiten, eine heftige, naturnotwendige Reue über ihre Verirrungen. Sie fühlen sich nun unglücklich, und zwar unaussprechlich unglücklich, weil sie gar kein Gut mehr haben, das den Drang ihres nach Glück dürstenden Herzens wenn auch nur teilweise befriedigen könnte. Nun aber kann niemand sein Unglück lieben. So notwendig das vernünftige Wesen sich selbst liebt, ebenso notwendig flieht es das, was ihm in jeder Hinsicht als Übel erscheint. Die Verdammnis aber ist, wie gesagt, für den davon Betroffenen in jeglicher Hinsicht ein Übel, und in keiner Hinsicht ein Gut. Daraus folgt, daß der Verdammte seine Verdammung nie lieben und in sein schreckliches Los sich nie mit Ergebung, noch viel weniger mit Freude fügen kann. Dieses vorausgesetzt ist es leicht zu beweisen, daß der Verdammte auch nie eine Liebe des Wohlwollens gegen Gott haben kann. Denn dieselbe besteht darin, daß das vernünftige Wesen sich freut über die Voll-

kommenheiten und Eigenschaften Gottes, über alles, was entweder ein inneres oder äußeres Gut Gottes ist. Nun ist aber alles, was ein Gut Gottes ist, für den Verdammten das höchste Unglück und darum der Gegenstand seiner Trauer, seines Schmerzes, seines Hasses. Der Verdammte kann sich nicht freuen über die Allwissenheit Gottes, weil vermöge derselben Gott alle seine Missetaten und die verborgensten bösen Gedanken seines Herzens bekannt sind; nicht über die Gerechtigkeit Gottes, weil diese ihn den ewigen Strafen überliefert; nicht über die Weisheit Gottes, weil gerade sie jene für den Verdammten so verhängnisvolle Ordnung festgestellt hat, infolge welcher nach Ablauf der Prüfungszeit eine Bekehrung unmöglich ist; nicht über die Allmacht Gottes, da dieselbe jedes Entrinnen aus der strafenden Hand Gottes verhindert: nicht über die Barmherzigkeit und Güte Gottes, weil sie ihm jetzt für immer verschlossen ist zur Strafe dafür, daß er sie in seinem Erdenleben mißbrauchte.

Ebensowenig kann der Verdammte sich freuen über die äußeren Güter Gottes, die in der Offenbarung seiner inneren Vollkommenheiten nach außen und in der Anerkennung derselben durch die vernünftigen Geschöpfe besteht. Denn auch die Hölle mit ihren furchtbaren, ewigen Strafen ist eine Manifestation der göttlichen Vollkommenheiten, besonders der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und eben darum ein äußeres Gut Gottes. Die Verdammten waren ebensogut wie die Seligen des Himmels von Gott zur Teilnahme an seinem Leben und seiner Seligkeit berufen und hatten zur Erreichung derselben während ihrer Prüfungszeit hinreichende Gnaden erhalten. Aber sie wollten Gott nicht dienen, verachteten seine Gebote und gaben ihm nicht die Ehre, die er mit Recht von ihnen verlangen konnte und mußte. Daher wurden sie gerechter Weise verstoßen und müssen nun gegen ihren Willen in der Hölle ihren Schöpfer auf ewig verherrlichen und vom strafenden Arme Gottes niedergeschmettert eingestehen, daß sie böse und töricht gehandelt haben, daß sie allein die Schuld ihres Unglückes zu tragen haben und die über sie verhängten Strafen verdient und gerecht seien. So dient die Hölle dazu, daß Gottes unendliche Majestät, Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit glänzend offenbar und auch von den Verworfenen notgezwungen anerkannt werde; diese Offenbarung und Anerkennung aber ist ein äußeres Gut Gottes. Das ist der Grund, warum die Seligen des Himmels, die von der reinsten Liebe zu Gott entflammt sind, sich über die Strafen der Verdammten freuen: nicht die Leiden der Verworfenen an sich ge-

fallen ihnen, sondern die Kundgebung der göttlichen Gerechtigkeit und Güte[1]). Aber der Verdammte kann über diese Offenbarung der Gerechtigkeit und Heiligkeit und über seine Verdammung sich unmöglich freuen, weil sie in keiner Hinsicht ein Gut, wohl aber in jeder Beziehung ein Übel für ihn ist; denn niemand kann das lieben, was er nur als ein Übel für sich erkennt.

Auch Schell stimmt im Wesentlichen mit unseren Ausführungen überein; er schreibt nämlich von der Gottesliebe der Seligen des Himmels: ‚Es kann keine uneigennützige Gottesliebe in der Vollendung geben, weil es unmöglich ist, daß eine heilige Seele auf den Besitz Gottes innerlich verzichte, um nur an seiner Vollkommenheit, wie sie an sich ist, nicht zugleich für den gottesbedürftigen Geist, ein reines Wohlgefallen zu haben, d. h. sich zu erfreuen. Gott ist eben das höchste Gut für den wahrheitsbedürftigen Geist, weil und insofern er es an sich ist. Wenn eine Seele auf den Besitz Gottes, d. h. dessen unmittelbare Gegenwart in Erkenntnis und Gemüt verzichten wollte, würde sie nicht bloß auf die ewige Seligkeit, sondern zugleich auf die ewige vollendete und unverlierbare Heiligkeit verzichten. Man kann an der unendlichen Güte Gottes kein sogenanntes uneigennütziges Wohlgefallen haben, ohne in demselben Maß, als dieses Wohlgefallen aus der Idee Gottes selbst hervorgeht, die innigste Wonne zu empfinden . . Die wahre Freundschaftsliebe (amor benevolentiae) ist undenkbar ohne die Liebe des Verlangens nach Gott (amor concupiscentiae)‘ (aaO. S. 591).

Aber liegt nicht in unseren Ausführungen über die Unmöglichkeit einer jeden freien Liebe zu Gott ein Widerspruch? Wir sagten soeben, der Verdammte liebe naturnotwendig seine Glückseligkeit. Wenn dies, dann liebt er auch Gott, da nur Gott der Quellborn der wahren Seligkeit ist und als solcher vom Verdammten klar erkannt wird. Und doch wollen wir gerade aus dieser notwendigen Gottesliebe den Beweis führen, daß der Verdammte Gott nicht lieben kann. Aber der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Denn jenes Verlangen nach Gott, das der verworfenen Seele untilgbar innewohnt, ist nicht ein wirksames, freies Streben nach dem Besitze Gottes, weil ein solches nur möglich ist, so lange noch die Hoffnung winkt, in den Besitz des geliebten Gutes zu gelangen, sondern ein natürliches, spontanes Wohlgefallen, das im Willen von selbst entsteht, so oft ihm ein Gut

[1]) S. Th. suppl. q. 94 a. 3.

vorgestellt wird, mag dasselbe erreichbar sein oder nicht. Dagegen ist jene Liebe Gottes, von der wir behaupten, daß sie in den Verdammten unmöglich sei, ein wirksames Streben, eine innere, freie und überlegte Hingabe des Willens an Gott. Der Verdammte verhält sich also Gott gegenüber geradeso, wie ein Kranker, der gewiß weiß, daß er nicht mehr genesen werde. Ein solcher liebt zwar die Gesundheit mit einer natürlichen Liebe des Wohlgefallens, weil er in ihr ein wünschenswertes Gut erblickt, aber nicht mehr mit einer wirksamen Liebe, weil er von der Fruchtlosigkeit alles Strebens nach Erlangung der Gesundheit überzeugt ist.

Nach dem Gesagten ist auch der Beweis der zweiten These, die wir aufstellen, nicht mehr schwer: Der Verdammte haßt Gott notwendig. Denn notwendig hassen wir das, was uns in keiner Hinsicht als Gut, aber in jeder Beziehung als Übel erscheint. Nun erkennt der Verdammte, wie wir gezeigt haben, in Gott kein Gut mehr, das Gegenstand seiner Liebe sein könnte, wohl aber sieht er in ihm sein größtes Übel. Gott ist es nämlich, der ihn von der so heiß geliebten Seligkeit für immer ausgeschlossen und den fürchterlichsten, nie endenden Höllenqualen überliefert hat. Diese Qualen vermag er nie mit Gleichmut und Ergebung in Gottes heiligen und gerechten Willen zu ertragen; vielmehr bäumt sich sein ganzes Wesen dagegen auf und darum haßt er notwendig denjenigen, der Ursache derselben ist. Er weiß, daß er von Gott in Ewigkeit nichts Gutes mehr empfangen wird, sondern nur noch Strafe; er sieht in Gott nicht mehr einen liebevollen Vater, der den reuevoll zurückkehrenden verlorenen Sohn huldreich aufnimmt, sondern nur noch einen unerbittlichen Richter, der das sündenbeladene Geschöpf ewig haßt, verflucht und von sich zurückstößt; er sieht in ihm seinen grimmigsten Feind, der die volle Schale seines Zornes über ihn ausgießt und dessen strafendem Arme er nie mehr entfliehen kann. Deswegen haßt er Gott mit einem ewigen, unversöhnlichen, wenn auch ohnmächtigen Hasse.

Dieser notwendige Haß gegen Gott bewirkt, daß die Verdammten auch alles hassen, was mit Gott in Beziehung steht und ihnen als ein Gut Gottes erscheint. Sie hassen demnach die Heiligen des Himmels und sind voll Neid gegen sie; sie hassen die Kirche Gottes auf Erden, insofern dieselbe die Ehre Gottes und das Heil der Menschen zu ihrem Endzwecke hat, sie hassen die Gerechten, weil sie in denselben die geliebten Kinder Gottes erblicken,

sie hassen alle Menschen auf Erden, insofern dieselben das Ebenbild Gottes und von Gott zur ewigen Seligkeit berufen sind. Deswegen sind die Teufel so sehr bestrebt, den Menschen zu schaden und sie besonders zur Sünde zu verleiten. Denn da die Sünde eine Beleidigung Gottes und eine Beeinträchtigung der ihm gebührenden Ehre ist, so erblicken die Teufel in derselben gleichsam ihr Gut und ein Mittel, sich an dem gehaßten Feinde zu rächen. Darum geht nach dem Ausspruche des hl. Petrus (1 Petr. 5, 8) der Teufel umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen könne.

Hier pflegte man in der Schule auch die Frage zu erörtern, ob der Teufel sich freue, wenn es ihm gelungen ist, einen Menschen in sein Netz zu ziehen und zur Sünde und ewigen Verdammnis zu bringen. Manche Theologen gehen in dem Bestreben, die Hölle möglichst schauerlich zu machen, soweit, daß sie behaupten, es sei zwar für den Teufel das Gelingen seiner schlechten Pläne ein hinreichender Grund, eine, wenn auch nur sündhafte und unreine Freude zu empfinden, aber Gott verhindere diese Freude, indem er zu dem betreffenden Akte seinen Konkurs entzöge[1]). Doch abgesehen davon, daß die Entziehung des allgemeinen Konkurses vonseiten Gottes in sich schon höchst unwahrscheinlich ist, wäre es in dieser Voraussetzung geradezu unbegreiflich, warum der Teufel mit soviel Anstrengung die Menschen zum Bösen zu verleiten sucht, da doch niemand sich Mühe gibt, etwas zu unternehmen, über dessen Gelingen er sich nicht freuen kann. Auch ist nicht zu befürchten, daß die Hölle deswegen etwas von ihren Schrecken verliere, da eine solche Freude keinen wahren Trost gewährt, sondern sogar mit neuen Schmerzen verbunden ist. Denn der Teufel vermag zwar die äußere Ehre Gottes zu mindern, aber er kann mit seinen Plänen Gott selbst nicht schaden, indem Gott auch das von ihm verursachte Böse zum Guten und zu seiner größeren Ehre zu lenken vermag. Übrigens ist eine derartige Freude bei den Teufeln nur solange möglich als es noch Menschen im Prüfungsstande gibt; nach dem letzten Gerichte hört sie für immer auf.

Aus dem Hasse der Verdammten gegen Gott folgt von selbst ein Doppeltes. Das erste ist, daß sie ihre während der Prüfungszeit begangenen Sünden nicht mehr mit einem überlegten, freien Akte bereuen. Wir haben früher an der Hand der Schrift und Tradition dargetan, daß die Verdammten die

---

[1]) Vgl. *Suarez*, De angelis, l. 8 c. 15 n. 2.

Sünden, derentwegen sie sich die ewige Verdammnis zugezogen haben, bereuen und beweinen; aber diese Reue ist keine freiwillige, sondern entsteht notwendig aus dem unauslöschlichen Verlangen nach der Glückseligkeit und dem Besitze Gottes. Sie bewirkt, daß der Verworfene sich mit Ekel und Abscheu von allem abwendet, was er einst auf Erden so hochgeschätzt und dem heiligsten Willen Gottes vorgezogen hatte. Er möchte nun gerne alle Sünden seines ganzen Lebens ungeschehen machen, wenn er es könnte. Das einzige Motiv dieser notwendigen Reue ist also die notwendige Liebe zu sich selbst, nicht aber die freie, überlegte Liebe zu Gott, deren er, wie gezeigt wurde, unfähig ist, noch auch die Hoffnung, Verzeihung seiner Sünden und Befreiung aus seinen Qualen zu finden, da er klar erkennt, daß es für ihn keine Rettung mehr gibt. Eben diese Erkenntnis der Nutzlosigkeit aller Reue und der daraus entspringende Haß gegen Gott ist der Grund, daß in der Hölle keine freie, überlegte Reue über die im Prüfungsstande begangenen Sünden und darum auch keine eigentliche Besserung des Willens mehr möglich ist, da eine sittliche Besserung nur durch freie Akte herbeigeführt werden kann. So dient also die Reue, welche die Verdammten über ihre Sünden notwendig empfinden, nicht zu ihrer sittlichen Läuterung, sondern zu ihrer größeren Qual, wie dies der hl. Fulgentius an der oben (S. 278) zitierten Stelle ausgesprochen hat.

Die zweite Folgerung ist die, daß **die Verdammten auch nicht mehr den freien überlegten Willen haben, sich in Zukunft von allen Sünden frei zu halten.** Denn ein solcher freier Willensentschluß wäre nur möglich, wenn die Meidung der Sünde ihnen irgendwelche Erleichterung, irgendwelchen Trost verschaffen würde. Das ist aber vollständig ausgeschlossen, weil, wie die hl. Väter einstimmig mit Berufung auf die hl. Schrift lehren, die Zeit der Gnade und Barmherzigkeit für sie unwiederbringlich verflossen ist und alle frommen Wünsche an ihrem schrecklichen Lose nichts mehr ändern. Darum können sie sich auch nicht mehr frei entschließen, keine Sünde mehr zu begehen. Noch mehr; da sie Gott notwendig hassen, **lieben sie auch notwendig die Sünde,** insofern sie in ihr ein Mittel sehen, sich an Gott, ihrem unversöhnlichen Feinde zu rächen, und empfinden eine Art Genugtuung darin, wenn sie sehen, daß Gott beleidigt wird. So ist also in den Verdammten zugleich eine notwendige Reue über die Sünde und eine notwendige Liebe zu ihr; und es ist darin durchaus kein Widerspruch. Denn die Sünden, welche sie notwendig be-

reuen, sind die in der Prüfungszeit begangenen, welche allein Ursache ihrer Verdammnis sind; die Sünden aber, die sie notwendig lieben, sind jene, die sie erst dann begehen, nachdem ihre Verdammung bereits unabänderlich beschlossen ist.

Wenn also die Verdammten die Sünde notwendig lieben, entsteht von selbst die Frage, ob sie immer und ohne alle Unterbrechung, in allen ihren Akten sündigen. Die Scholastiker pflegten in ihrer Mehrheit die Frage zu bejahen; indes sehen wir keinen zwingenden Grund für diese Ansicht. Denn wenn auch die Verdammten Gott notwendig hassen, so oft sie an ihn denken als ihren Feind, und wenn sie auch die Sünde notwendig lieben, insofern sie ein Übel Gottes ist, so läßt sich doch nicht leicht strenge beweisen, daß sie ohne Unterbrechung an Gott und die Sünde gerade unter dieser Rücksicht denken müssen. Gleichwohl dürfte es wahrscheinlich sein, daß sie nur selten ohne einen schlechten Akt sein werden. Wenn sie aber nicht immer sündigen müssen, so folgt daraus noch nicht, daß sie sich frei der schlechten Akte enthalten, aus einem sittlich guten Beweggrunde. Denn auch das Nichtsündigenwollen ist bei ihnen nicht frei, sondern nur dann möglich, wenn sie von einem an sich indifferenten Gedanken so in Anspruch genommen werden, daß sie darüber den Haß Gottes und die Liebe zur Sünde gleichsam vergessen.

Aus dem Gesagten ergibt sich folgende, höchst wichtige Wahrheit: Die Verdammten sündigen nicht frei, sondern notwendig; und eben darum sind ihre sogen. Sünden keine eigentlichen, formellen Sünden, keine moralisch schlechten, ihnen imputierbaren Akte, weil ihnen die Grundbedingung jeder Moralität, die Freiheit fehlt. Sie haben die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös verloren. Es gibt also in der Hölle keinen eigentlichen Fortschritt im moralisch Bösen mehr. Wenn die Verdammten auch in alle Ewigkeit Gott hassen und die Sünde lieben, so werden sie doch dadurch nicht moralisch schlechter, weil sie zwar nicht physisch, d. h. durch positive Tätigkeit Gottes, wohl aber psychisch zu diesen an sich schlechten Akten genötigt sind. Gleichwohl aber haben sie noch nicht alle Freiheit inbezug auf die genannten schlechten Akte verloren. Denn sie können, wenn auch nicht immer, so doch in manchen Fällen zwischen diesem und jenem bösen Akte wählen. Wir sagen: Nicht in allen Fällen haben sie die Wahlfreiheit zwischen diesem und jenem Akte; denn so oft sie z. B. an Gott denken als die Ursache ihrer

Peinen, hassen sie ihn notwendig, und so oft sie nur an eine bestimmte zu begehende Sünde denken, freuen sie sich darüber notwendig. Aber es kann auch der Fall eintreten, daß der Teufel die Möglichkeit hat, verschiedene schlechte Akte zu setzen, und dann kann er frei wählen. Es steht ihm also frei, diesen oder jenen Menschen zur Sünde zu versuchen, oder einen und denselben Menschen zu dieser oder jener Sünde anzureizen, oder verschiedene Pläne auszudenken, wie er zu seinem Ziele gelangen könne. Aber auch dann, wenn der Freiheit des Teufels noch ein Spielraum gewährt ist, begeht er keine formelle, eigentliche, sondern nur eine materielle Sünde, weil eine eigentliche Sünde nicht denkbar ist, wenn die Freiheit zum Guten als solchen fehlt.

Daraus erklärt sich auch, warum die Verdammten trotz ihrer an sich schlechten Handlungen keine Vermehrung ihrer Strafe verdienen. Denn Verdienst und Mißverdienst sind nur Eigenschaften der moralisch imputierbaren freien Akte. Nimmt man mit Schell an, daß die Verdammten schlechthin frei sündigen, oder mit Suarez, daß sie durch die Wucht der auf ihnen lastenden Leiden zwar moralisch unvermögend seien, nicht zu sündigen, aber doch die physische Kraft dazu hätten, dann vermögen wir nicht einzusehen, warum es in der Hölle kein weiteres Mißverdienst mehr gebe. Die genannten Theologen[1] berufen sich darauf, daß mit dem Tode die Prüfungszeit ein Ende habe und Verdienst und Mißverdienst nur Eigenschaften jener freien Handlungen seien, welche von den viatores, d. h. von jenen gesetzt werden, die noch nicht am Endzustand angelangt sind. Dieser Grund gilt unseres Erachtens wohl von den Seligen im Himmel. Denn zum Verdienste im strengen Sinne wird nicht bloß erfordert, daß die gute Handlung eine gewisse Gleichheit oder Proportion mit dem für sie bestimmten Lohne habe, sondern auch, daß ihr von jenem, zu dessen Ehre oder Nutzen sie verrichtet wird, eine Belohnung zugesichert werde. Da nun aber Gott nur den während der Prüfungszeit verrichteten guten Handlungen einen Lohn verheißen hat, so ist es klar, daß die Heiligen des Himmels keinen weiteren Zuwachs an Glorie verdienen können. Aber derselbe Grund gilt nicht vom Mißverdienste. Wenn z. B. mir jemand ein Unrecht zufügt, ist er strafwürdig, mag ich ihm vorher eine Strafe angedroht haben oder nicht. Falls daher die Verdammten frei sündigen, verdienen sie Strafe. Man könnte höchstens

[1]) Schell II, 259; *Suarez*, l. c. c. 11 n. 26.



sagen, Gott erlasse ihnen die gebührende Strafe. Aber mit welchem Rechte wird diese Behauptung aufgestellt? Sollte Gott, der die in der Prüfungszeit begangenen Sünden so strenge bestraft, daß er selbst wegen einer einzigen ungebüßten schweren Sünde sein Geschöpf auf ewig von sich verstößt, gleichgültig sein gegen die im Jenseits begangenen Sünden? Dies anzunehmen wäre Blasphemie. Wenn er aber die in der Hölle begangenen Sünden notwendig haßt und will, daß auch die Verdammten noch das Sittengesetz beobachten, wie kann er dann jede Sanktion für dieses Gesetz aufheben und den Verdammten gestatten, daß sie ihn ewig ungestraft hassen dürfen? Warum bestraft er den Teufel nicht, der aus reiner Bosheit so viele Menschen zur Sünde verführt, während er den Ärgernisgebern auf Erden, die doch bei weitem nicht so boshaft sind, ein so fürchterliches Wehe zuruft (Matth. 18, 7)? Fürwahr, die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit kann unmöglich den Verdammten in der Hölle einen solchen Freibrief zum Sündigen ausstellen. Andererseits aber ist es sicher, daß die Sünden des Jenseits keine Strafe mehr empfangen. Denn nur jene Sünden werden gestraft, über welche man vor Gottes Richterstuhl Rechenschaft ablegen muß, und das sind nur die in der Prüfungszeit begangenen. Wenn es in der Hölle noch eine Freiheit zum Sündigen gibt, dann ist unseres Erachtens mit dem Tode der Endzustand noch nicht eingetreten. Denn derselbe fordert seinem Begriffe nach, daß es in ihm keinen weiteren Fortschritt im Guten und Bösen mehr geben kann. Das ist die Ansicht des hl. Thomas: ‚Post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum vel in malum‘[1]. Und in der Tat, wenn die Verdammten noch so viel Freiheit haben, daß sie die Sünde auch frei unterlassen können, dann kann auch der Fall eintreten, daß jener, der in der Prüfungszeit mehr Sünden begangen hat, im Jenseits weniger sündigt, als jener, der sich auf Erden weniger Sünden schuldig gemacht hat. Und doch wird der erste in alle Ewigkeit mehr gepeinigt werden als der zweite, obwohl dieser moralisch viel schlechter ist. Das scheint mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar zu sein. Das Unvermögen der gegnerischen Ansicht, jeden Zuwachs an Mißverdienst und Strafe bei den Verdammten zu erklären, dürfte wenigstens eine indirekte Bestätigung unserer Ansicht sein.

[1] S. Th. suppl. q. 98 a. 6.

Fassen wir nunmehr das Endresultat unserer ganzen Untersuchung noch einmal kurz zusammen. Der Tod ist für den Menschen das Ende der Prüfungszeit und entscheidet unwiderruflich über das Los der ganzen Ewigkeit. Wer mit einer ungebüßten Todsünde stirbt, verfällt unrettbar der ewigen Verdammnis; seine Sünde wird ihm nie mehr nachgelassen; er ist unfähig, jemals eine übernatürliche, Verzeihung bewirkende Reue zu erwecken. Er bleibt demnach auf ewig in der Sünde verstockt. Der Grund dieser Verstocktheit ist nicht der freie Wille des Verdammten, insofern er sich ein für allemal frei gegen Gott entscheidet, sondern vielmehr Gott selbst, nicht durch eine positive Handlung, sondern durch Entziehung seiner übernatürlichen Gnade. Der Verdammte ist vielmehr von einem freiwilligen und hartnäckigen Festhalten an der in diesem Leben gewählten Willensrichtung so weit entfernt, daß er vom ersten Moment seiner Verwerfung an seine auf Erden begangenen Sünden notwendig bereut und das heftigste Verlangen nach dem Besitz Gottes in sich empfindet. Da er aber klar erkennt, daß dieses Verlangen nie gestillt werden kann, erfaßt ihn völlige Verzweiflung und diese Verzweiflung ist die fürchterlichste Pein der Hölle. Aus der Unmöglichkeit, jemals ein Ende seiner Qualen zu finden, einerseits und dem Bewußtsein, Gott ewig zu seinem Feinde zu haben, andererseits entsteht in ihm notwendig ein unversöhnlicher Haß gegen Gott und alles, was er als ein Gut Gottes erkennt, gegen die Heiligen des Himmels, gegen die Gerechten auf Erden, gegen alle Menschen, sowie die Liebe zur Sünde, insofern ihm diese als Mittel erscheint, seine Rachsucht gegen Gott zu befriedigen und ihm die äußere Ehre zu rauben. Da er aber Gott notwendig haßt und die Sünde notwendig liebt, so sind diese Akte ihm nicht imputierbar. Infolgedessen wird er von Gott für alle schlechten Handlungen, die er in der Verdammung begeht, nicht mehr gestraft. Das ist, unserer Überzeugung nach, der Seelenzustand des Verworfenen; in der Tat, ein grauenvoller Zustand, aber bei weitem nicht so grauenvoll, wie ihn die meisten Scholastiker mit Suarez und insbesondere Schell darstellen. Suarez und seine Anhänger haben dadurch gefehlt, daß sie in den Verdammten zwar eine Unfähigkeit zum Guten anerkannten, aber keine solche, welche die sittlichen Freiheit ausschließt, und darum konnten sie nicht genügend erklären, warum Gott die Sünden der Verdammten in der Hölle nicht mehr straft. Schell dagegen leugnet diese Unfähigkeit zum Guten, und darum ist er im Gegensatze mit der überlieferten katholischen Lehre gezwungen, zu be-

haupten, daß nur die grundsätzliche, vollbewußte und direkte Abwendung von Gott, die Sünde gegen den hl. Geist, die ewige Strafe nach sich ziehe, weil nur bei dieser ihrer Natur nach jede Bekehrung ausgeschlossen sei. Von der thomistischen Doktrin dagegen unterscheidet sich unsere Ansicht dadurch, daß nach ersterer die Engel nach der ersten freien Willensentscheidung und die Menschenseele im Augenblicke des Todes nicht mehr imstande sind, die getroffene freie Wahl zurückzunehmen, während nach unserer Ansicht die natürliche Freiheit der Verdammten keine Einbuße erleidet und die Notwendigkeit, Gott zu hassen und die Sünde zu lieben, nur eine aus der Erkenntnis der Unabänderlichkeit ihres schrecklichen Loses sich von selbst ergebende psychologische Folge ist.

Das Fundament, auf welchem unsere Erklärung von der Verstocktheit der Verdammten sich aufbaut, ist, wie sich aus dem bisher Gesagten von selbst ergibt, die Wahrheit: Gott entzieht den Verdammten jede Gnade und macht ihnen dadurch jede wirksame Bekehrung unmöglich. Steht dieser Satz fest, dann folgt alles übrige mit logischer oder psychologischer Notwendigkeit. Darum haben wir es für nötig erachtet, diesen Satz ausführlicher aus der hl. Schrift und Tradition zu beweisen. Aber auch für die Vernunft bietet diese Wahrheit keine besonderen Schwierigkeiten. Das vernünftige Geschöpf kann nicht auf ewig zwischen dem Guten und Bösen schwanken; es muß einmal ein Zeitpunkt eintreten, wo die Guten als Lohn ihrer Treue gegen Gott die ewige Seligkeit erlangen und so im Guten befestigt werden, daß ein Abfall von demselben unmöglich ist; ebenso muß es für die Bösen einen Zeitpunkt geben, bis zu welchem sie Gelegenheit haben, von ihren bösen Wegen zurückzukehren, nach welchem aber eine Bekehrung nicht mehr stattfinden kann. Diesen Zeitpunkt muß Gott bestimmen, weil sonst das Eintreffen des Endzustandes in Ewigkeit vereitelt werden könnte. Freilich ist das Los, das den unbußfertigen Sünder trifft, ein schauerliches, indem er gezwungen ist, auf ewig jenen zu hassen, in dessen Liebe er seine Beseligung hätte finden können und sollen; es ist aber auch die Sünde, die Empörung des Geschöpfes gegen seinen höchsten Herrn und besten Vater etwas so Schauerliches, daß wir deren Größe und Schwere hier auf Erden niemals vollständig zu erfassen vermögen. Das Herbeiführen eines solchen Endzustandes widerstreitet nicht der Heiligkeit Gottes, da die schlechten Handlungen der Verdammten keine eigentlichen formellen sondern nur materielle Sünden sind, und Gott auch diese materiellen

Sünden weder physisch in ihnen verursacht, noch durch eine positive Tätigkeit sie dazu nötigt, noch auch an sich und direkt intendiert, sondern dieselben nur zuläßt. Eine solche Zulassung aber steht nicht im Gegensatze zur Heiligkeit Gottes, da Gott vermöge jener Eigenschaft nur jene schlechten Handlungen notwendig haßt, die im freien Willen der Geschöpfe ihren Grund haben.

Nach dem Gesagten kann jedermann leicht beurteilen, was von den folgenden Ausführungen Schells über diesen Gegenstand zu halten ist. ‚Die Einschränkung der Wahlfreiheit auf das Böse läßt sich keineswegs auf positive Anordnung Gottes zurückführen . . Nicht der Wille des Sünders, sondern jene Einrichtung Gottes wäre es, die aus Sündern Satane macht — mittelbar oder unmittelbar, jedenfalls sicher und gewiß, die anstatt einer oder einiger Sünden die Gesamtheit aller Sünden mit grundsätzlicher Gottesfeindschaft in der Seele herstellt. Wie kann man dem heiligen und gerechten Gott eine solche Einrichtung zutrauen? Auch wenn man es tut, um einen heilsamen Schrecken einzuflößen, bleibt es eine Blasphemie und macht Gottes Einrichtung zur Ursache des Sittlich-Bösen und des Satanismus bei allen denen, die nicht in grundsätzlichem Ungehorsame sterben; zur Ursache der widernatürlichsten Vergewaltigung des freien Willens und der eigentlichen Vernichtung des freien Geistes. Die Anordnungen Gottes sind der Natur der Geschöpfe nicht äußerlich und gewaltsam angetan, sondern in ihr begründet und durch sie vermittelt. Wenn die Anordnung einer Prüfungszeit und die Bestimmung des Erdenlebens zur verdienstvollen Vorbereitung auf die Zielvollendung im Jenseits nur durch eine solche Einschränkung, bezw. Vernichtung der Freiheit (zum Guten) möglich wäre, dann wäre sie eben unmöglich; denn eher ist eine endlose Fortentwicklung denkbar, als eine Anordnung Gottes, nach welcher die Wahlfähigkeit des freien Geistes durch den Tod, nicht durch die innere Energie und Konsequenz der Selbstbestimmung aufgehoben würde' (aaC. S. 740 f.). Dagegen bemerken wir nur folgendes: 1) Ist die Wahlfreiheit der Verdammten auf das Böse beschränkt, dann gibt es in der Hölle keine grundsätzliche Gottesfeindschaft, da grundsätzliche Bosheit nur da möglich ist, wo mit voller Freiheit und Überlegung gesündigt wird, nicht aber wo jemand zum Hasse Gottes genötigt ist und sogar bereit wäre, Gott zu lieben, wenn diese Liebe ihm Erlösung brächte. 2) Wir machen Gottes Einrichtung keineswegs zur Ursache des Sittlich-Bösen, da der Gotteshaß der Ver-

dammten wegen Mangel an Freiheit nicht imputierbar und darum nicht subjektiv sittlich-bös ist. 3) Die Einschränkung der Wahlfreiheit auf das Böse ist in unserer Ansicht überhaupt nicht auf eine positive Anordnung Gottes zurückzuführen, da Gott, indem er den Tod als Ende der Prüfungszeit bestimmte, dabei weder direkt noch indirekt die Beschränkung der Wahlfreiheit intendierte, sondern dieselbe nur als psychologisch notwendige Folge des Ausschlusses von der ewigen Seligkeit zuließ. 4) Die Anordnung Gottes, vermöge deren nur das irdische Leben als Prüfungszeit gilt, ist der Natur der vernünftigen Geschöpfe nicht völlig äußerlich und gewaltsam angetan, indem gerade diese Natur die Herbeiführung eines solchen Endzustandes fordert, wie wir soeben gezeigt haben, und der Augenblick des Todes jedenfalls der geeignetste Zeitpunkt für die Grenze des verdienstlichen Wirkens ist. 5) Die von Schell als Blasphemie gebrandmarkte Ansicht ist die klare Lehre der hl. Schrift und Väter. 6) Die Wahlfähigkeit des freien Geistes kann durch die innere Energie und Konsequenz der Selbstbestimmung nicht aufgehoben werden.

So lange also keine anderen als die von Schell vorgebrachten Gründe gegen uns ins Feld geführt werden, halten wir unsere Ansicht aufrecht. Übrigens wiederholen wir noch einmal zum Schlusse, daß wir uns keineswegs anmassen wollen zu behaupten, die vorliegende Lösung der Frage sei eine absolut sichere; wir wollten vielmehr mit dieser Abhandlung nur einen neuen Weg zeigen, auf welchem vielleicht eine endgültige Lösung des schwierigen und dunkeln Problems zu erhoffen ist.

Leben und Lehre Jesu in der neuesten Literatur.

Von Leopold Fonck S. J.

1. Wer auch nur oberflächlich die neueste Literatur verfolgt, wird sich der Wahrnehmung nicht verschließen können, daß die Person, das Leben und die Lehre Jesu auf allen Seiten eine ganz besondere Berücksichtigung gefunden hat. ,Was dünkt euch von Christus?' ist immer wieder die Frage, die an jeden denkenden Menschen herantritt und gebieterisch Antwort erheischt.

Freilich, die Antworten auf diese Frage lauten gar sehr verschieden. Wir wollen in einem kurzen Überblick einige derselben aus der neuesten Zeit in drei Gruppen betrachten.

I.

2. Beginnen wir mit den Veröffentlichungen von gläubiger Seite. Es sind ausschließlich katholische Werke, die uns hier begegnen. Wenige Bemerkungen über einzelne derselben mögen hier genügen. Die gemeinsame Antwort, die sie uns über Christus geben, ist die Antwort des Petrus: ,Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'.

Die erste Stelle unter denselben gebührt ohne Zweifel dem Prachtwerk ,Das Leben Jesu', das Philipp Schumacher und Joseph Schlecht im Verlage der Leogesellschaft zu Wien vor wenigen Monaten herausgegeben haben. In die Arbeit an diesem ,Leben Jesu' haben sich der Tiroler Kunstmaler Philipp Schumacher und der Freisinger Lyzealprofessor Joseph Schlecht so geteilt, daß der Hauptteil dem Künstler zufiel, zu dessen Bildern der Verfasser des Textes eine kurze und schlichte Erklärung bietet.

Das Werk ist daher in erster Linie ein Kunstwerk, und es verdient diesen Namen im vollsten Sinne des Wortes. In originellen, wohl durchdachten und fein ausgeführten Gemälden werden uns die Hauptmomente des ganzen Lebens unseres Erlösers vorgeführt. Durch geschickte Ausnützung des Raumes haben auf den 48 Seiten 68 Szenen Platz gefunden, die jedesmal durch mannigfaltigen und sinnreichen, dem dargestellten Gegenstand entsprechenden Pflanzen- und Blumenschmuck umrahmt werden. Die Auswahl der Szenen läßt kaum etwas zu wünschen übrig. Namentlich ist anzuerkennen, daß der Maler, trotz des modernen Zuges, der durch sein Werk geht, ganz in Übereinstimmung mit den alten kirchlichen Meistern den Wundern Jesu die ihnen gebührende Stelle zugewiesen hat.

Die Ausführung zeugt von tiefer Auffassung und liebevoller Durchdringung des Stoffes und hoher künstlerischer Schaffenskraft. Die Gruppierung der Personen, die Gestaltung der einzelnen Teile, der landschaftliche Hintergrund, die zarte und mannigfaltige Farbengebung machen aus manchen von diesen Schöpfungen wahre Prachtstücke. Dabei hat sich der Künstler nirgends auch nur den geringsten Zug erlaubt, der ein zartes Auge verletzen könnte. Sicherlich ist das kein geringes Lob im Hinblicke auf so manche Erzeugnisse der heutigen ‚Modernen'.

Daß der Maler bei seinem Werke dieser modernen Kunst auch seinen Tribut gezahlt hat, macht sich bei dem einen oder anderen Bilde in nebensächlichen Dingen nicht immer zum Vorteil des Ganzen geltend. Der realistische Zug läßt hie und da z. B. die Jünger des Herrn zu wenig edel erscheinen. Auch die Hauptfigur des Heilandes ist nicht überall gleichmäßig und gleich befriedigend gelungen. Der Farbenton bei einigen Bildern dürfte auch manchen weniger gefallen.

Von kleineren Ungenauigkeiten seien nur erwähnt, daß der Feigenkaktus, den man bei der Samaritanerin und bei der Berufung des Matthäus dargestellt sieht, nur durch Anachronismus in das Leben Jesu hineinkommen kann, da er erst seit etwa drei Jahrhunderten aus der neuen Welt nach Palästina verpflanzt wurde. Die Ölbäume unmittelbar am Seeufer bei der Berufung der ersten Jünger sind auch ein botanisches Kuriosum, und die Ufer des Jordan zeigen bei der Taufstelle des Heilandes eine ganz andere Vegetation. Statt der undefinierbaren Bäumchen in der Landschaft der Bergpredigt außer dem alten Ölbaum und vor dem Häuslein von Nazareth würden z. B. der prächtige und für die Landschaft so charakteristische Johannesbrotbaum und beim See Gennesaret auch die Dattelpalme viel besser passen, während letztere für die Gegend am Fuß des großen

Hermon mindestens zweifelhaft ist. Auch die Schlüsselblumen, die mit dem Petruskreuz und den vollen Fischernetzen das Bild der Schlüsselübergabe so sinnig umrahmen, sind der Flora des eigentlichen Palästina völlig fremd.

Dem Werte des Kunstwerkes können dergleichen kleine Mängel selbstverständlich keinen wesentlichen Eintrag tun. Gehoben wird derselbe in ganz vorzüglicher Weise durch den sehr ansprechenden begleitenden Text. Mit vollem Recht hat Professor Schlecht sich enge an die Worte des Evangeliums angeschlossen und mit denselben ausgewählte Perlen aus der kirchlichen und religiösen Dichtung verwoben. So wird dieses ‚Leben Jesu‘ zu einem katholischen Prachtwerke, das in jeder Familie den Großen wie den Kleinen Freude und Erbauung und Belehrung gewähren und reichsten Nutzen stiften wird.

Die Ausstattung des Werkes, der Druck und die getreue Wiedergabe der Bilder in den Farben des Originals auf feinstem Papier sind mustergültig, und in Anbetracht des Gebotenen muß der Preis von 24 K als sehr mäßig bezeichnet werden.

Auf die protestantische Ausgabe dieses Kunstwerkes, zu welcher der Potsdamer Hofprediger Johannes Keßler den Text geliefert hat, kommen wir weiter unten zu sprechen.

3. Von anderer Art, doch auch ein wahres ‚Hausbuch für das katholische Volk‘ ist das Werk von Dr. Nikolaus Heim ‚Unser Herr Jesus von Nazareth, der Menschensohn‘ (Zweite Auflage, Köln, Bachem). Es sollte eine Festgabe zur Erlöserfeier anläßlich der Jahrhundertwende sein, besitzt aber dauernden Wert, auch nachdem diese Wende längst vorüber ist.

Der Haupttitel läßt eine ausführliche Lebensbeschreibung des Erlösers erwarten. Dem entspricht jedoch das Werk nicht. Was es bietet, sagt vielmehr der Untertitel: ‚Land, Volk und Verwandtschaft Christi, nach Bibel, Geschichte und Tradition‘. Es will hauptsächlich über jene Verhältnisse Aufschluß geben, die für das konkrete Bild des Lebens Jesu von der größten Bedeutung sind. Darin liegt sein bleibender Wert, daß es diese notwendigen und grundlegenden Kenntnisse in volkstümlicher und im allgemeinen zuverlässiger Weise und vom gläubigen, katholischen Standpunkte aus vermittelt. Durch seinen reichen und mannigfaltigen Inhalt wird es nach vielen Seiten hin die Erzählungen des Evangeliums der Anschauung des Volkes näher bringen können.

Nach einem historischen Überblick behandelt der Verfasser im ersten Teile ‚Palästinas Zustände in den Tagen Christi und seiner Verwandten‘

und dann im zweiten Teil den Gottmenschen und die Seinen, indem er aus Bibel, Geschichte und Tradition die Nachrichten über die heilige Familie, die Verwandten und Freunde derselben und die Jünger des Herrn zu einem übersichtlichen Gesamtbilde vereinigt. In Kürze werden dabei auch die Hauptgeheimnisse des öffentlichen Lebens Jesu geschildert, während die Kindheit und Jugend des Herrn eine etwas eingehendere Behandlung finden.

Wollten wir hier auf einzelnes eingehen, so würden manche Punkte zu Bemerkungen und Berichtigungen Anlaß geben. Namentlich ist dies bei den Noten, Anmerkungen und Zitaten der Fall, die jedem Teile zu näherer Beleuchtung beigefügt sind. Doch wollen wir lieber darauf verzichten, zumal der Verfasser uns so wie so schon zu den ‚Hyperkritikern' rechnet, glücklicherweise in der Gesellschaft von Scheeben. Statt dessen wollen wir uns vielmehr darüber freuen, daß auch in diesem schönen, mit vielen und zum Teil recht guten Bildern geschmückten Volksbuche die Frage über Christus eine wahrhaft katholische Antwort findet.

4. Ein wissenschaftliches und doch zugleich für weitere Kreise leicht verständliches Leben Jesu in französischer Sprache ist im verflossenen Jahre in dreizehnter verbesserter Auflage erschienen. Es ist das zweibändige Werk des hochwürdigen Abbé C. Fouard: La Vie de N. S. Jésus-Christ (Paris, Lecoffre), das den ersten Teil seines großen Werkes ‚Origines de l'Église' bildet. Leider ist dasselbe in Österreich und Deutschland viel zu wenig gekannt und geschätzt. Die hohe Zahl von dreizehn Auflagen in 22 Jahren beweist zur Genüge, wie sehr es sich in Frankreich allgemeiner Beliebtheit erfreut.

Diese Tatsache wird für jeden leicht begreiflich, der sich mit dem Buche etwas näher beschäftigt hat. Es ist weder eine trockene, rein verstandesmäßige Darstellung und Erklärung der evangelischen Geschichte, noch auch eine bloß auf das Herz berechnete affektvolle Schilderung. Vielmehr ist es dem Verfasser in glücklicher Weise gelungen, sein gründliches, auf eine gute Kenntnis der alten Exegeten, sowie der französischen, englischen und deutschen Literatur gestütztes Wissen in eine Form zu kleiden, die bei der Gediegenheit und Fülle des Inhaltes durch schönen Ausdruck und warme Empfindung gleichmäßig für Belehrung und Anregung auf Verstand und Herz zu wirken geeignet ist. Den Heiland besser kennen und lieben lehren, bezeichnet er als einzigen Zweck seines Buches, und er hat denselben sicher in hohem Maße erreicht. Unter allen französischen Büchern über das Leben Jesu dürfte seinem Werke wohl die erste Stelle gebühren.

Zu bedauern ist, daß die seit 1880 erschienene Literatur in den neuen Auflagen nicht berücksichtigt wurde. Es ist freilich schwer, dem ein-

mal fertigen und gut gelungenen Guß etwas neues beizufügen. Aber eine wissenschaftliche Behandlung aller in das Leben Jesu einschlägiger Fragen kann nun einmal nicht auf dem Standpunkt stehen bleiben, der vor 25 Jahren den Anforderungen entsprechen mochte. Und selbst in dieser Beziehung muß man es bedauern, daß der Verfasser hinsichtlich der literarischen Hilfsmittel sich nicht noch strenger an die wissenschaftlichen Normen gehalten hat. So begnügt er sich z. B. bei Bisping mit dem Kommentar zu Matthäus, bei Meyer mit der Ausgabe von 1858, bei Hase mit dem ‚Leben Jesu‘ von 1835, das nur eine dürftige Skizze der ‚Geschichte Jesu‘ enthält; Grimm, Knabenbauer, Schanz, Schegg (Kommentar) werden ebensowenig berücksichtigt, wie Schleiermacher, Schenkel, Keim, B. Weiß, Edersheim u. a.

5. Ein besonderes Kapitel aus dem Leben Jesu behandelt Jakob M a r g r e t h in seiner Schrift: ‚Das Gebetsleben Jesu Christi des Sohnes Gottes‘ (Münster, Aschendorff 1902). Es ist ein Gebiet, auf welchem sich der Dogmatiker und der Exeget die Hand reichen müssen, um den Stoff allseitig und vollständig zu behandeln. M. sucht daher mit Recht die Ergebnisse beider Wissenschaften zu benutzen, um diese wünschenswerte Vollständigkeit zu erreichen. Seine gründliche philosophische und theologische Vorbereitung machte ihn dazu in besonderer Weise geeignet.

Nach einer kurzen Erörterung der ‚Quellen für die Lehre vom Gebete Christi‘ (1. Die hl. Schrift; 2. Die Väter; 3. Die Theologen) bringt der einzige Hauptteil die Darlegungen über das Gebet Jesu Christi in 17 Paragraphen, die ohne Unterabteilungen aneinander gereiht sind. Für die Übersicht würde es förderlich gewesen sein, wenn die tatsächlich in der Ordnung der einzelnen Paragraphen befolgte Gliederung auch äußerlich durch Hervorhebung der gemeinsamen Abschnitte zum Ausdruck gekommen wäre.

In seinen Ausführungen ist M. mit Recht bemüht, zunächst der Wissenschaft zu dienen, die sich mit dem so erhabenen, anziehenden und lehrreichen Gegenstand bisher fast nur gelegentlich und nebenbei beschäftigt hat. Eben durch solche wissenschaftliche Monographien wird sicherlich dieser Hauptzweck am besten erreicht und die Kenntnis des Heilandes wirksam gefördert. Dem Berechtigten, das in dem Zuge unserer Zeit zum Spezialisieren liegt, wird dadurch auch auch auf dem Gebiete des Lebens Jesu Rechnung getragen.

Andererseits ist aber der Gegenstand dieser Monographie auch für das praktische Leben recht anregend und fruchtbar; denn ‚das Gebetsleben Jesu Christi ist die beste Schule des Gebetes‘. Deshalb will der Verfasser nicht bei der Wissenschaft allein stehen bleiben, sondern auch den praktischen Zweck der heiligen Wissenschaft im Auge behalten, die nicht bloß den Ver-

stand erleuchten, sondern auch den Willen entflammen soll. Man hat gemeint, daß die exegetischen Teile seiner Schrift ‚etwas unter einem selbst an der Ausdrucksweise bemerkbaren allzu großen Einfluß der Keppler'schen Schriften leiden'. Wir möchten das weniger bedauerlich finden, zumal wir es dem hochwürdigsten Bischof von Rottenburg zum besonderen Verdienste anrechnen, auf die Berücksichtigung der praktischen Zwecke seitens der exegetischen Wissenschaft mit Nachdruck hingewiesen und in seinen Schriften den Weg dazu gezeigt zu haben.

Eine gewisse unnötige Breite wird man bei einer Erstlingsschrift leicht entschuldbar finden. Für die Zitation der Autoren dürfte es sich empfehlen, allgemein auch den Vornamen wenigstens bei der ersten und bei seltenen Anführungen beizusetzen und im Zusammenhang des Textes unschöne Abkürzungen, wie z. B. Jo für Johannes u. a., zu vermeiden[1]).

6. Als letztes Werk in dieser ersten Gruppe sei hier ein recht altes Buch genannt, das im verflossenen Jahre in vorzüglicher kritischer Weise vom Direktor des Kempener Gymnasiums Dr. Michael Joseph Pohl herausgegeben wurde, nämlich die Orationes et Meditationes de Vita Christi des Thomas Hemerken von Kempen (Freiburg, Herder). Es ist ein in Deutschland fast ganz verschollenes Werk des ehrwürdigen Verfassers der Nachfolge Christi, über welches der gelehrte und verdiente Herausgeber in dieser Zeitschrift schon früher ausführlich gehandelt hat (XX. 1896, 551—565).

Das ganz im Geiste der Nachfolge Christi geschriebene, von innigster Liebe zum göttlichen Erlöser durchwehte Werklein wird vielen ein trauter Begleiter sein und jeden in der Liebe seines Heilandes bestärken.

---

[1]) Im Zusammenhang mit dieser Schrift möge hier unsere Erklärung der ‚Parabeln des Herrn im Evangelium' wenigstens kurz erwähnt werden. Wenn ‚ein katholischer Gelehrter' in der Münchener ‚Allgemeinen Zeitung' meint, unser Buch würde ohne Jülichers ‚Gleichnisreden Jesu' ‚wohl überhaupt nicht erschienen' sein, so wird man billig über diesen scharfen Blick in die Welt der Possibilia staunen; wenn derselbe aber als einziges Verdienst des Buches hervorhebt, daß in ihm Jülichers Werk ‚nebst verschiedener anderer protestantischer Literatur fleißig ausgeschlachtet, ebenso fleißig aber auch ob seines rationalistischen Standpunktes mit Fußtritten bedacht wird', so müssen wir das Urteil über die Gerechtigkeit dieses Spruches kompetenteren Richtern überlassen. Freilich hat Schell gesagt: ‚Satan bedeutet: Fiat justitia, pereat mundus!' — Übrigens ist der Münchener Gelehrte mit seinen Mutmaßungen über die ‚Literarische Rundschau' auf dem Holzwege, da es sich um die ‚Theologische Rundschau' handelt.

II.

7. Gleich einem frostigen Nordost nach milden Frühlingstagen weht es einem entgegen, wenn man sich von dem gläubigen und gottinnigen Thomas von Kempen zur neuesten außerkirchlichen Literatur über Leben und Lehre Jesu wendet.

Als gemeinsame Merkmale dieser neuesten Schriften wird man insbesondere die folgenden Punkte hervorheben können. Zunächst ist man mehr oder minder einig in der Leugnung der ganzen übernatürlichen Ordnung und Offenbarung im katholischen Sinne und verwirft mit seltenen Ausnahmen ebensowohl die Gottheit Christi und die Realität der Erlösung, als die Wirklichkeit seiner Wunder und die göttliche Stiftung der Kirche. Desgleichen ist man über die göttliche Inspiration der hl. Schrift im Sinne der katholischen Kirche längst zur Tagesordnung übergegangen.

Trotzdem sind die Bemühungen um den heiligen Text im Vergleich zu früheren Perioden nicht nur keineswegs zurückgegangen, sondern eher noch im Wachsen begriffen. Dabei sucht man hinsichtlich der Textesgestalt mit größerer Genauigkeit als früher vorzugehen, indem man namentlich betreffs der Berichte über das Leben Jesu durch exakte textkritische Forschungen und sorgfältige Untersuchung aller kritischen Momente zu einem gesicherten Urteil über die Beschaffenheit des Textes zu gelangen sich bemüht. Es wäre Einseitigkeit, wollte man die Fortschritte verkennen, welche durch derartige textkritische Behandlung des Textes erreicht sind. Ebenso sehr muß man aber die Einseitigkeit mancher Kritiker bedauern, welche das Hauptgewicht auf rein innere Gründe legen und sich dabei fast ganz von ihren vorgefaßten Meinungen und subjektiven Auffassungen leiten lassen.

Hinsichtlich des Inhaltes der Berichte bemüht man sich sodann mehr als früher, zum Teil unter Zuhilfenahme der kritischen Text- und Quellenscheidung, aus den Erzählungen über das Leben des Herrn den geschichtlichen, rein natürlichen Kern von der ungeschichtlichen, weil übernatürlichen und wunderbaren Schale zu trennen, und so auch die evangelischen Berichte trotz ihres wunderbaren Charakters als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten. Harnack sieht eben darin den ‚großen Fortschritt, den die geschichtliche Wissenschaft im letzten Menschenalter gemacht hat, daß sie jene Erzählungen verständnisvoller und wohlwollender zu beurteilen gelernt hat‘ (Wesen des Christentums S. 16).

Freilich, näher besehen zeigt sich dieser ‚große Fortschritt‘ hinsichtlich des Inhaltes vor allem in einem gewissen Eklektizismus, der sich in der Behandlung des Übernatürlichen im Leben Jesu gerade bei den neuesten Kritikern vielfach geltend macht. Bei einigen dieser übernatürlichen Elemente ist man wieder auf dem Standpunkte des Paulus angelangt und bringt seine urvernünftigen Natürlichkeitserklärungen anstandslos wieder vor, gegen welche die voraufgehende Generation auch unter den Kritikern mit vollem Recht entschieden Einsprache erhob. Bei anderen hält man es lieber mit Strauß und geht mythischen Motiven nach, während wieder bei anderen bewußte Erdichtung und Tendenz nach Baurs Grundsätzen bevorzugt wird oder auch die psychische und moralische Erklärungsweise Schenkels oder Schleiermachers ‚höhere natürliche Menschenkraft mit der in ihr waltenden höheren Gotteskraft‘. Trotzdem wird der Standpunkt eines Paulus, Strauß, Baur als längst überwundene und ‚man kann fast sagen allgemein aufgegebene‘ Position betrachtet. Der Kreislauf, in welchem sich diese Wissenschaft bewegt, zeigt nur wiederum, wie vergeblich sie sich abmüht, unter Preisgabe der gläubigen Grundsätze den heiligen Berichten gerecht zu werden.

8. Ein weiteres charakteristisches Merkmal bei manchen der neuesten einschlägigen Schriften besteht darin, daß sie mehr oder weniger offen zur Verdächtigung des sittlichen Charakters Jesu und seiner Jünger übergehen. Bernhard Weiß, ein Nestor der neutestamentlichen Exegeten, bemerkt darüber mit Recht, nachdem er hervorgehoben, wie seitens der neuesten Kritik ‚die altrationalistische Natürlichkeitserklärung wieder oft mit einer staunenswerten Naivetät, nur noch mit viel raffinierterer Künstlichkeit geübt wird‘: ‚Es ist aber klar, daß, wie die Wege des Heidelberger D. Paulus immer wieder zum Wolfenbütteler Fragmentisten zurückführten, so die seiner modernen Nachfolger zu Renan. Die Natürlichkeitserklärung kann nicht durchgeführt werden ohne Verdächtigung des sittlichen Charakters Jesu oder der ersten Zeugen. Hat jener dem nicht vorgebeugt, daß die einfachsten Hergänge in einer ganz fremdartigen Beleuchtung aufgefaßt wurden, so kann er es nur in unbegreiflicher Kurzsichtigkeit nicht gemerkt, oder aus unlauteren Motiven nicht gewollt haben. Hat er aber das Seinige getan, auch den leisesten Schein des Wunderspuks zu entfernen, so geht derselbe Verdacht nur von ihm auf die Jünger über‘ (Leben Jesu[4] I, 184 f.).

Tatsächlich wird daher auch der Heiland diesen Kritikern zu einem religiösen Schwärmer, der ‚nicht als ein Mystiker von seinen Idealen zu träumen sich begnügte, sondern mit ihnen lebte, arbeitete, sie auch schon wie mit Händen greifbar vor sich sah‘, und mit seinen Schwärmereien sich selbst und andere in Irrtum führte (A. Jülicher, Gleichnisreden Jesu II, 8 f.). Konsequent voranschreitend gelangen sie schließlich auf dem Niveau von Renan und Reimarus an, und auch die inkonsequente Halbheit der vermittelnden Kritiker kann dieses Resultat nicht hindern.

Um so widerlicher berührt deshalb der salbungsvolle Ton, den die meisten dieser neuesten Kritiker anschlagen. Die kalte Weise der alten Rationalisten hatte das Herz völlig unbefriedigt gelassen, das doch auch beim Leben Jesu gebieterisch seine Forderungen erhebt. Da der stolze Gelehrtendünkel diesen Forderungen durch die einzige vernünftige Weise der gläubigen Annahme der christlichen Offenbarung mit ihren Dogmen vom Gottmenschen und seinem Erlösungstod nicht mehr entsprechen will, sucht man ein Ersatzmittel dafür zu bieten in frommen Stimmungen und Gefühlen, mit welchen man ohne Dogmen Christus innerlich zu erfahren und zu erleben bestrebt ist. Schleiermacher hat der neueren Kritik dazu den Weg gezeigt, indem er das Gefühl ‚schlechthiniger‘ Abhängigkeit von Gott als Wesen der Religion erklärte und den Glauben nicht auf äußerer Beweisführung, sondern auf innerer Erfahrung beruhen ließ. Auf diesem Wege sind die Anhänger der Ritschlschen Richtung, die heutzutage den Ton angeben, eifrig bemüht, in ihren Worten und Schriften über Christus die bei der völligen Negation jedes Dogmas angelangte Wissenschaft doch mit recht salbungsvollen Phrasen zu umhüllen und durch den ‚Einschlag warmer persönlicher Frömmigkeit‘ auf die Stimmungen und Gefühle der Hörer und Leser zu wirken, um das Herz nicht ganz leer ausgehen zu lassen. Sie haben dabei noch die Freude, daß man selbst katholischerseits in diesen oft nur halbverstandenen salbungsvollen Worten den ‚echten Ton einer tiefreligiösen Seele‘ zu erkennen glaubt und die Leugner aller positiven christlichen Offenbarung als die wahren ‚Seelenleiter‘ der irregeführten akademischen Jugend feiert.

9. Betrachten wir nun einzelne der neuesten Schriften dieser zweiten Gruppe etwas näher, und zwar, um der Kürze halber nur den am meisten charakteristischen Zug hervorzuheben, in ihrem Verhältnis zu dem Übernatürlichen und Wunderbaren im Leben des Herrn. Wir finden zunächst ein neues vollständiges ‚Leben Jesu‘ von Oskar

Holtzmann (Tübingen 1901) und eine neue Auflage des Lebens Jesu von Bernhard Weiß (4. Aufl., Stuttgart und Berlin 1902).

Der erstgenannte Gießener Professor hatte schon früher eine kürzere Beschreibung der Geschichte Jesu geboten in Bernhard Stades Geschichte des Volkes Israel, Band II, 2: ‚Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums' (Berlin 1888, S. 560—625). Hinsichtlich des Übernatürlichen und Wunderbaren im Leben Christi hatte er es sich aber bei dieser ersten Darstellung recht leicht gemacht: Es gab für ihn nur ‚spätere Wundererzählungen', für welche eine Hauptquelle in den Worten des Heilandes an die Boten des Johannes zu suchen wäre: ‚Gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt, daß Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Tote erweckt werden, Armen Freudenbotschaft zuteil wird, und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert'. ‚Daß dieses Wort eine Hauptquelle für die späteren Wundererzählungen wurde, so gut wie das andere, da sich Christus als rechten Arzt für die Kranken bezeichnet, und wie die Rede vom Dämonenaustreiben, ist ebenso klar wie daß auch dieses Wort ursprünglich in allen seinen Teilen nur von der wundersamen Wirkung der Predigt Jesu handelt', weil Christus nur von geistig Blinden, geistig Lahmen, geistig Aussätzigen, Tauben und Toten reden wollte (S. 586). Mit dieser ebenso klaren, wie wundersam einfachen Erklärung sah sich der Verfasser damals der Mühe enthoben, auch nur ein einziges der Wunder Jesu in seinen geschichtlichen Ausführungen zu erwähnen.

Doch der große Fortschritt der geschichtlichen Wissenschaft hat auch H. nicht stille stehen lassen, und selbst die wunderbaren Heilungen, welche sich 1891 bei der Ausstellung des hl. Rockes in Trier ereigneten, und deren Tatsächlichkeit H. nicht leugnen kann, scheinen sein Urteil hinsichtlich der Wunder Jesu etwas weniger radikal gestimmt zu haben, da er sich mehrmals auf die vom hochw. Bischof Felix Korum veröffentlichten Wunder beruft (Leben Jesu S. 149 f. 153). Freilich wird auf beide Klassen von wunderbaren Heilungen dieselbe ‚wissenschaftliche' Erklärung angewendet: sie sind durch ‚Suggestion' zustande gekommen; ‚das ist ein Name für eine gerade auf religiös erregtem Gebiete sehr häufig erkennbare Erscheinung' (S. 149). In Trier war ‚die geistige Macht der katholischen Kirche wirksam' (S. 150), bei Christus der machtvolle geistige Eindruck seiner imponierenden Persönlichkeit. ‚Eine solche Persönlichkeit in ihrer ruhigen, selbstgewissen Art ist vor allem dazu geeignet, auch bei anderen durch den geistigen Eindruck auf körperliche Zustände einzuwirken. Diese sichere Festigkeit und der thatkräftige Wille zu helfen können nach immer wieder gemachter Erfahrung manchmal auf kurze Zeit, manchmal endgiltig heilend auch auf den Körper des anderen einwirken' (S. 149). Diese Erklärung, über deren fast allzugroße Einfachheit sich H. zuweilen selber verwundert (vgl. S. 155),

bewirkt dann auch hinsichtlich der Worte Jesu an die Boten des Johannes die erfreuliche Sinnesänderung, daß es für H. jetzt ‚am nächsten liegt, bei der wörtlichen Auslegung stehen zu bleiben‘ (S. 170), nach welcher folgerichtig die Kraft der Suggestion auch Tote zu erwecken vermag. Da H. aber diese Konsequenz nicht zugeben will, so möchte er wenigstens für den Hinweis auf die Totenerweckungen die bildliche Erklärung retten durch den Ausspruch Christi vom verlorenen Sohne: ‚Dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden‘ (Lc 15,32); in den Erzählungen über die Auferweckung von Toten durch den Heiland sieht er entweder Scheintote oder sagenhafte Berichte (S. 213 f.). Auch alles übrige, wozu die Suggestion nicht ausreicht, gehört in das Gebiet der vergrößernden, ausschmückenden Sage, wie die Naturwunder, wenn nicht etwa eine natürliche Erklärung nach Art des alten Paulus oder eine allegorische nach dem noch älteren Woolston gerade bei der Hand ist. So ist es beim Seesturm ‚nur verwunderlich, daß der See (bei dem machtvollen Zuruf Jesu) thatsächlich ruhiger wurde. Aber so etwas kann doch zusammentreffen‘ (S. 209), und die Erzählung vom Meerwandeln ‚ist nicht geschichtlich; dagegen ist sie ganz verständlich, sobald man sie allegorisch deutet‘ (S. 225). So gelangt der eklektisch prüfende Kritiker allüberall zu einer ganz ‚nüchternen Vernünftigkeit‘; nur schade, daß er bei dem wichtigsten aller Wunder, nämlich bei der Auferstehung Christi, das Werturteil übersehen hat, welches schon Tertullian über eine mit seiner ‚höchst wahrscheinlichen‘ Erklärung identische Meinung andeutete: ‚Hic est, quem clam discentes subripuernt, ut resurrexisse dicatur, vel *hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur*‘ (de spectaculis c. 30). Trotzdem wird diesem ‚Leben Jesu‘ das Lob gespendet, es sei ‚eine klare Zusammenstellung gerade auch der neueren Anschauungen‘ (O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung S. 42); es soll ‚durch seine, auch von einem wohlthuenden Einschlage warmer persönlicher Frömmigkeit durchzogene wissenschaftliche Tüchtigkeit‘ sich auszeichnen und wird ‚allen gelehrten und praktischen Theologen und insbesondere auch allen Theologie-Studierenden dringend zu ernstem Studium‘ empfohlen (D. W. Weiffenbach in Theol. Literaturztg. XXVII. 1902, 351. 357. Die Worte sind von W. gesperrt)!

10. Anscheinend von einem viel gläubigeren Standpunkt aus betrachtet der Berliner Professor Bernhard Weiß das Leben Jesu und seine Wunder. Im Gegensatz zu den Anschauungen der meisten modernen Kritiker hält derselbe an der Möglichkeit des Wunders im allgemeinen, an der Geschichtlichkeit des Johannesevangeliums, an der Glaubwürdigkeit der meisten Wunderberichte fest. Trotzdem müssen wir auch seinen Standpunkt als gänzlich unbefriedigend abweisen. Denn trotz aller schönen Worte leugnet auch er die wahre Gottheit Christi

und sucht eine ‚rein menschliche‘ Auffassung des Heilandes mit seinem halben Glauben zu vereinigen. Er lehnt die Allmachtswunder als Taten Jesu ab und will nur sogenannte ‚Vorsehungswunder‘ zulassen, die in dem glücklichen Zusammentreffen der verschiedenen natürlichen Umstände bestehen und tatsächlich keine Wunder sind. Wo sich der Text gegen diese Auffassung sträubt, nimmt er zu späteren Umbildungen oder zur Allegorie seine Zuflucht.

Mit Bezug auf die Heilungswunder, meint er, ‚wird man zugeben müssen, daß Jesus eine körperliche Heilgabe besaß, deren Wirkung sich durch diese Berührungen vermittelte. Der letzte Grund derselben kann nur in der Einzigartigkeit seiner Person gefunden werden und, da diese zunächst in seiner vollkommenen Sündenreinheit bestand, in seiner auf einer unbedingten Herrschaft des Geistes über den Körper beruhenden Kräftigkeit seines leiblichen Organismus, welche ihn befähigte, die demselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auf andere zu übertragen‘ (Leben Jesu[4] I, 454 f.). Auch die Teufelaustreibungen sind nur eine durch Jesus vermittelte Gotteshilfe in der Kraft des Geistes (ebd. I, 436—448), und ‚recht betrachtet ist das Wunder der Totenerweckung seinem Wesen nach durchaus kein anderes als jedes Heilwunder, welches durch eine unmittelbare (aber durch Jesu Gebet vermittelte) Gotteswirkung erfolgt‘ (I, 540 f.).

Für die Naturwunder paßt die gleiche Vermittlungstheorie wenigstens in der Regel; ein von Jesus selbst gewirktes Allmachtswunder bleibt dabei ganz ausgeschlossen. Aber selbst zur Vermeidung eines durch ihn vermittelten und auf seine Bitte von Gott gewirkten derartigen Wunders findet W. gewöhnlich einen Ausweg. So braucht man z. B. betreffs des Weinwunders von Kana ‚nicht sich und Andere mit der Vorstellung einer „Substanzverwandlung" zu ängstigen, oder darauf zu dringen, daß hier ebensolcher Wein entstanden war, wie er sonst durch menschliche Kunst aus der Frucht des Weinstockes gewonnen wird, da Wasser, welches durch eine wunderbare Gotteswirkung den Geschmack und die Wirkung von Wein angenommen hat, eben für die populäre Anschauung Wein geworden ist‘ (I, 353), obwohl doch die Substanz des Wassers bleibt, und nur die Akzidenzien des Weines in dieser wässerigen Substanz vorhanden sind. Aber auch ein solches göttliches Allmachtswunder wird durch die ‚Isolirtheit, in welcher es unter den so andersartigen Wundern der evangelischen Geschichte dasteht, und die Unverhältnismäßigkeit eines so einzigartigen Wunders zu dem von den Evangelisten allein angedeuteten Erfolge einer Glaubensstärkung der Jünger‘ etwas verdächtig. Deshalb erscheint es nicht unwahrscheilich, daß dieses einzigartige Wunder auf die Rechnung einer späteren Umbildung zu setzen ist. Nur ‚dabei muß es freilich bleiben, daß in dem Hergange selbst etwas lag, was schon damals den Jüngern den Eindruck des Wunderbaren machte,

und damit den Anknüpfungspunkt für jene Umbildung in der Erinnerung darbot, von der sich dann freilich nicht mehr im Einzelnen nachrechnen läßt, welche Züge der vorliegenden Erzählung ihr angehören. Dies könnte aber nur darin bestanden haben, daß Jesu, der in unbedingtem Gottvertrauen die Hilfe zugesagt hatte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, als er sich an den Kreis seiner Begleiter um Abhilfe wandte, die selbst zunächst keinen Ausweg dazu sahen, zuletzt doch in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Abhilfe der entstandenen Verlegenheit sich darbot'. Aus einem solchen ‚Vorsehungswunder' wäre dann durch spätere Umbildung das ‚Allmachtswunder' geworden (I, 354 f.).

Beim wunderbaren Fischzug besteht eigentlich das Wunderbare nach W. darin, daß Jesus weiß, ‚Gottes Segen werde am Morgen einen reichen Fang bescheeren, obwohl man sich die Nacht durch vergeblich müde gearbeitet' (I, 419). Noch weniger bleibt von einem Wunder übrig bei der Brotvermehrung. Ein schöpferisches Gotteswunder ist nicht wahrscheinlich; denn ‚ein Brot ist eben kein Naturprodukt, das statt durch die natürlichen Kausalitäten durch einen Schöpferakt Gottes hergestellt werden könnte, sondern ein Kunstprodukt, das aus einem durch die verschiedenen Naturprozesse entstandenen Material mittelst einer ebenso großen Reihe von menschlichen Thätigkeiten hergestellt wird. Man müßte sich also diese ganze Reihe von natürlichen und künstlichen Prozessen durch eine momentane Gotteswirkung ersetzt denken' (II, 185), und das scheint doch etwas viel zu sein für die Allmacht Gottes. So bleibt schließlich ‚nur mehr die Annahme eines göttlichen Vorsehungswunders übrig. Gewiß ist, daß Jesus, als er die Austheilung begann, nur einen Vorrath hatte, der dem Bedürfnis auch nicht im allergeringsten entsprach, daß er aber die Austheilung nicht begonnen haben würde, wenn er nicht unbedingt darauf vertraut hätte, ihm werde nicht fehlen, was und wieviel er bedurfte, und daß sein Vertrauen nicht getäuscht ward. Durch welche göttliche Fügungen es vermittelt ward, daß seine Erwartung sich erfüllte, das entzieht sich natürlich jeder geschichtlichen Nachweisung, aber keineswegs jeder Denkbarkeit. Wenn seine Gewalt über die Gemüther auch ohne Worte alle Einzelnen, die noch irgend einen Vorrath hatten, bewog, dem bereitwilligen Gastgeber denselben zur Verfügung zu stellen; wenn es wirklich vielleicht, besonders unter denen, die bereits zur Passahfahrt nach Jerusalem gerüstet waren, nicht wenige solcher gab, die noch mit Brot und Zukost versehen waren; wenn zuletzt wirklich so viel zusammenkam, daß reichlich und überreichlich genug da war, um die Volksmenge zu sättigen, so liegt hier eine Reihe göttlicher Fügungen vor, die wunderbar zu dem einen großen Erfolge zusammenwirkten' (II, 186 f.), und dies war das Vorsehungswunder, mit dem man der Paulusschen natürlichen Erklärung wieder ziemlich nahe kommt.

Noch näher rückt W. an diese heran hinsichtlich des Meerwandelns. Trotzdem er zuerst den älteren Rationalismus zurückweist, der mit dem

Lexikon in der Hand nachzuweisen suchte, daß der Ausdruck auch einen am See Wandelnden bezeichnen könne (II, 197), zeigt er doch selbst in seinen gewundenen Ausführungen nur, wie ‚vollends jeder Zweck für ein Wandeln (Jesu) auf dem Meere hinwegfällt, aber auch jeder Grund, ein solches anzunehmen. Jesus wollte eben um die Nordspitze des Sees herum sich nach Bethsaida begeben, wo das Zusammentreffen verabredet war. Es bleibt nur ‚eine höchst merkwürdige göttliche Fügung, daß gerade in dem Augenblicke, wo sie (die Jünger) Jesum ansichtig wurden, ihre mühselige Fahrt leicht und über Erwarten rasch zu Ende ging; und dieses hatte in der gewaltigen Erregung jener Nacht einen solchen Eindruck auf sie gemacht, daß sie sich durch ein Wunder ans Land versetzt glaubten, und Jesu Nähe es gewesen zu sein schien, die ihnen Hilfe gebracht hatte. Später konnte sich leicht daraus die Vorstellung bilden, daß ihnen Jesus über das Meer zu Hilfe gekommen sei und diese wunderbare, plötzliche Landung bewirkt habe, woraus dann erst der spätere Erzähler weiter schloß, daß Jesus zu ihnen ins Schiff gestiegen sei, und nun Wind und Wellen sich sofort beruhigt hätten. Eine Sagenbildung ist das durchaus nicht‘ (II, 199), sondern nur ein Produkt des nüchternsten Rationalismus in modernem Gewande.

Die sich anschließende Erzählung vom Meerwandeln des Petrus wird dann gar zu einer ‚noch völlig durchsichtigen Allegorie auf die Verleugnungsgeschichte‘ (II, 200), und die Darstellung des Evangelisten von der ersten Stillung des Seesturmes ist nur dadurch erzeugt, daß sich ‚unwillkürlich das Bild des zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhöhten Christus‘ seiner Auffassung des Hergangs unterschiebt. ‚Aber dem Bilde des Menschensohnes, wie es uns die Evangelien zeichnen, entspricht dieselbe nun einmal schlechterdings nicht, da Jesus in den Tagen seines Fleisches nicht mit göttlicher Allmacht den Elementen gebieten konnte‘ (II, 34).

So kommt auch Weiß infolge der Leugnung der Gottheit Christi und der göttlichen Inspiration der Evangelien doch schließlich trotz aller schönen Worte wieder beim flachen Rationalismus an.

11. Noch viel salbungsvoller bringt der Züricher Professor Konrad Furrer in seinen ‚Vorträgen über das Leben Jesu Christi‘ (Zürich 1902) die alten und neuen kritischen Anschauungen über den Heiland und seine Wunder zum Ausdruck. Er zeigt in recht charakteristischer Weise, wie ein auf der Höhe der modernsten Wissenschaft stehender Kritiker die nüchternste Vernünftigkeit mit dem Einschlag wärmster Frömmigkeit zu vereinigen und mit Hilfe von Paulus, Strauß, Renan, Weiße, Schleiermacher, Schenkel mit den evangelischen Erzählungen fertig zu werden vermag. Seine Ausführungen können bei manchen deshalb etwas mehr Eindruck machen, weil er als tüchtiger Kenner Palästinas bekannt und mit Recht geachtet ist.

Wir haben es aber hier nur mit dem Kritiker und insbesondere mit seiner Stellung zum Wunderbaren im Leben Jesu zu tun.

Als echter Kritiker ist F. natürlich bemüht, den ‚wirklichen geschichtlichen Jesus Christus' dem Volke bekannt zu machen, in welchem er ‚viel zu wenig bekannt und noch viel weniger verstanden ist'. Die erste Voraussetzung für dieses Verständnis ist selbstredend wieder die Leugnung der Inspiration, der Gottheit Christi, der Möglichkeit eines Wunders, überhaupt der ganzen übernatürlichen Ordnung.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend betrachtet er für die Heilungswunder Christi die außergewöhnliche seelische Einwirkung des Herrn als vollkommen ausreichend. ‚Wir müssen uns ja nur das Eine recht lebendig vorstellen: Er (Jesus) hat den vollen Gottesfrieden in sich, aus seinem Angesicht leuchtet heilige, selbstlose Liebe und reine Güte, aus seinem ganzen Wesen strahlt eine überirdische, himmlische Freude, und er, der den Frieden Gottes in sich trägt, wie kein zweiter, steht mitten in einem aufs äußerste aufgeregten Geschlecht. Das Volk seiner Zeit wartete, wie wir wissen, mit fieberhafter Ungeduld auf das Kommen des Messias. Das lange Hoffen und Harren von Tag zu Tag hatte die Nerven von Tausenden zerrüttet und eine ganze Menge von Krankheitserscheinungen hervorgerufen'. Diese fatale Nervendepression vermag, ohne nachweisbare Veränderung der körperlichen Organe, eine große Zahl der verschiedensten Krankheiten zustande zu bringen: langwierigste Lähmungen, Taubheit, Blindheit, Stummheit, selbst ‚die schlimmsten, hartnäckigsten Hautausschläge', auch jene schweren Leiden der Fallsucht, Starrsucht und vollends alle die Leiden, die es mit geistiger Umnachtung zu thun haben', lauter geheimnisvolle Verstimmungen des Nervensystems! ‚Welch einen gewaltigen Eindruck muß auf diese Nervenkranken diese innerlichst gesunde, geheiligte Persönlichkeit gemacht haben! Ja, wir begreifen, daß Hunderte und Hunderte von ihm geheilt hinwegegangen sind' (S. 126–8).

Nachdem dieses mit einem einzigen großen Gedanken begriffen ist, kommen die Naturwunder an die Reihe. Im Sturm auf dem Meere zeigte Christus nur Glauben und festes Gottvertrauen: ‚wenige Minuten später hörte der Sturm auf, und sie konnten ruhig ans Land steigen. Es ist nämlich den Stürmen jener Gegend eigen, daß sie plötzlich kommen und plötzlich wieder aufhören . . . Wahrlich, wer sich Mühe gibt, etwas tiefer zu dringen, der wird Gott auf den Knien danken, daß eine ewige, wandellose Ordnung alles Menschenleben beherrscht, und wir keinen anderen Vater haben als den, in dessen Armen der Meister auf dem stürmischen See ruhte' (S. 129 f.). Freilich scheinen die Apostel die Stürme auf ihrem heimatlichen Wasser noch recht ungenügend gekannt zu haben.

‚Und wie einfach die Vorstellung (bei der Brotvermehrung): Als Jesus den letzten Bissen Brot austeilte, da wollten die, welche Brot be-

saßen, nicht zurückbleiben, sondern teilten ebenfalls freudig von dem *ihrigen* aus, die Andern zeigten sich im Annehmen bescheiden, so daß *alle satt* wurden' (S. 131) und nachher den Heiland vor lauter Freude als Messias-König ausrufen wollten. ‚Wie ist es doch ein rührender Zug im Leben Jesu: Er giebt den letzten Bissen Brot, um die Leute auch leiblich zu sättigen; er will selber hungern, damit die Andern nicht hungern müssen. In seiner unendlichen Güte hat er ein tief empfindsames Herz auch für die leibliche Not der Menschen, er will Leib und Seele erquicken' (S. 131 f.).

Ebenso einfach und rührend ist die Vorstellung vom Seewandeln; ‚Wie er (Jesus) nun da oben (auf dem Berge im Gebete) stand, brach wiederum von Nordosten her bei ganz heiterem Himmel ein Sturm über den See herein, der die Jünger mit unwiderstehlicher Gewalt von ihrem Ziele abdrängte und sie nach Südwesten trieb. Der Mond leuchtete hell genug, daß Jesus ihre Not deutlich beobachten konnte. Was tat er darauf, müde vom langen, schweren Tagewerk? In Besorgnis um seine Jünger trat er eine Wanderung von fünf Stunden an. Etwa nachts zehn Uhr brach er auf, und morgens drei Uhr langte er an der Mitte des jenseitigen Ufers an. Die Jünger, die glaubten, er sei zu Fuß nach Bethsaida gegangen, und ihn nun im Halblicht der Dämmerung sahen, meinten es sei ein Geist, und sie schrien entsetzt. Er aber rief ihnen zu: ‚Ich bin's. Fürchtet euch nicht!' Und sie nahmen ihn ins Schiff auf. Wollen wir solche Züge rührender Güte vermissen? Wie sehr hätte der Meister nach dem langen großen Tagewerk die Ruhe verdient! Doch er gönnt sich keine Ruhe, keinen Schlaf in Sorge um seine Jünger und wandert die Nacht hindurch, bis er sie geborgen weiß' (S. 132). Er glaubt, daß dieser ‚anmutige Tatbestand durch den Schleier der Überlieferung hindurchschimmert' und ‚uns mehr erbaut, als der evangelische Wortlaut, weil er uns eine viel höhere Vorstellung von der selbstlosen Liebe Jesu gibt' (ebd.). In der Tat, ein beneidenswert starker Glaube!

Für die Totenerweckungen genügt wiederum die nicht minder einfache und rührende Scheintodhypothese: ‚Des Jairus Tochter verfiel in einem Alter, wo in südlichen Ländern das Nervenleben oft krankhaft tief erregt ist, in eine dem Tode ähnliche Erstarrung; dabei blieb ihr, wie man aus gleichen Fällen genugsam weiß, die volle Feinheit des Gehörs und die ganze Klarheit des Selbstbewußtseins. Da ihre Eltern zu Jesus das größte Vertrauen hatten, so dürfen wir annehmen, daß sie selbst mit inniger Begeisterung dem besten Kinderfreund zugetan war. Nun trat Jesus ans Bett des regungslos daliegenden Kindes, und wie er es sah, sprach er: ‚Es ist nicht gestorben, es schläft', und dem Kinde rief er zu: ‚Mägdlein, steh auf'. Der Ruf aus seinem Munde klang dem Kinde wie himmlische Musik, der Krampf löste sich im gleichen Augenblicke, das Kind schlug seine Augen auf und schaute, wie wir uns vorstellen dürfen, mit Blicken inniger Dankbarkeit seinen Retter an, ohne den es aus dem schein-

baren in den wirklichen Tod verfallen wäre. Auf ähnliche Weise erklären wir uns den scheinbaren Tod und das Wiedererwachen des Jünglings von Nain' (S. 139 f.). ‚Es wäre doch seltsam, meinte Fritz Barth, wenn Jesus immer gerade mit Scheintoten zu tun bekommen hätte' (Hauptprobleme des Lebens Jesu S. 131) und sich dann den Boten des Johannes gegenüber rühmen wollte: ‚Tote stehen wieder auf.'

‚Ganz anders verhält es sich ... mit den Wundern, die im Evangelium Johannis erzählt werden. Nämlich alle diese Wunder tragen sehr deutlich einen bewußt sinnbildlichen Charakter' (S. 140). Nämlich in Kana ‚meint der Evangelist nicht Maria ..., sondern versteht unter der Mutter die Gemeinde der schlichten Frommen in Israel, aus der die Jünger Jesu hervorgegangen sind ... Der Wein, der dort auf das Geheiß Jesu Christi erscheint, ist nichts anderes als ein Sinnbild der neuen Gottesgemeinschaft, die mit ganz anderer geistiger Kraft und Freudigkeit die Menschenseele erfüllt, als der alte Bund. Wenn Jesus einen Blindgeborenen heilt, so müssen wir bedenken, daß in diesem Evangelium Jesus als das Licht der Welt bezeichnet wird: Jesus kann mit seinem Licht, das eben ein göttliches Licht ist, auch die dunkelsten Seelen erleuchten, er kann auch da volles Licht wiederbringen, wo scheinbar die Menschen für immer der Finsternis verfallen waren. Und wenn der Evangelist erzählt, daß Jesus in Bethanien den Lazarus, der schon in Verwesung übergegangen war, wieder zum Leben erweckt habe, so ist wiederum zu bedenken: Jesus wird im vierten Evangelium als die göttliche Lebenskraft bezeichnet, die geistiges Leben auch da schaffen kann, wo schon der geistige Verwesungsgeruch, das heißt die volle Ruchlosigkeit und die äußerste Gottentfremdung, sich eingestellt haben' (S. 141 f.).

Die Verlegenheit muß offenbar einen hohen Grad erreicht haben, wenn man durch derartige Ausflüchte an den Wunderberichten des Evangeliums vorbeizukommen sucht.

12. Es würde sich wohl der Mühe lohnen, auch auf die übrigen einschlägigen Schriften etwas näher einzugehen. Wir müssen uns jedoch damit begnügen, einige derselben kurz zu charakterisieren.

Die bedeutendste und in vieler Beziehung lehrreichste Zusammenfassung des ganzen Inhaltes der Predigt Jesu ist das Werk des Jenaer Professors Hans Hinrich Wendt ‚Die Lehre Jesu' (2. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck 1901).

Nach einer grundlegenden Erörterung über die Quellenberichte behandelt W. zunächst die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu und das Äußere dieser Lehre; er geht dann auf den Inhalt derselben näher ein, indem er die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, das Zeugnis von seiner Messianität und die Ausblicke auf die irdische Weiterentwicklung

seiner Jüngergemeinde erörtert. Seine Darstellung bietet jedem, der sich mit dem Gegenstande eingehender zu beschäftigen hat, recht viel Nützliches, Belehrendes und Anregendes.

Leider fordert sie aber auch überall den entschiedensten Widerspruch heraus. Wenn sich der Verfasser auch von den extremsten Aufstellungen einiger neuesten Kritiker fern hält, geht er doch überall von den in der Kritik zur allgemeinen Herrschaft gelangten Voraussetzungen aus, die auch mit dem mindesten Maß einer gläubigen Auffassung des Evangeliums und der Lehre Jesu ganz unvereinbar sind. Es zeigt sich dies schon gleich in einer Stellung zu den Quellenberichten. Nicht nur wird die Inspiration von vorneherein ausgeschlossen und ein tiefgreifender Gegensatz zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium festgehalten. Auch die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte wird nur in einem sehr beschränkten Maße anerkannt. ‚Keines (von unseren vier Evangelien) ist unmittelbar von einem apostolischen Augen- und Ohrenzeugen der dargestellten Geschichte geschrieben. Sie alle schließen freilich wertvolle apostolische Überlieferungen ein, und zwar jedes in besonderer Weise . . . Aber sie alle enthalten auch Elemente sekundärer Auffassung und Überlieferung. Um eine richtige Erkenntnis des geschichtlichen Bestandes der Lehre Jesu zu gewinnen, muß man innerhalb der Evangelien zwischen den Elementen der primären und der sekundären Überlieferung gehörig unterscheiden‘ (S. 7). Am schlimmsten kommt natürlich der vierte Evangelist weg, der eine ihm vorliegende Redequelle bearbeitete und ihren Stoff in eine selbst erdachte geschichtliche Umrahmung brachte, die der Wirklichkeit nicht entsprach.

Von diesem echt kritischen Standpunkt aus werden dann die einzelnen Abschnitte der Lehre Jesu beleuchtet und beurteilt. Dabei muß notwendigerweise nicht der Text der Evangelien, sondern die subjektive Auffassung des Kritikers den Ausschlag geben. Wenn z. B. Christus von einem Sohnesverhältnis zum Vater redet, so ‚dürfen wir aus diesen Stellen doch nicht folgern, daß hier das Sohnesverhältnis zu Gott in ganz anderer Art und mit ganz anderer Begründung vorgestellt sein müsse, als da, wo er von dem Sohnesverhältnisse anderer Menschen zu Gott redet. Vielmehr weisen die angeführten Stellen besonders die Logiastelle Lc 10,22. Mt 11,27 deutlich darauf hin, daß das Sohnesverhältnis auch hier als das Verhältnis der zwischen Vater und Sohn bestehenden Liebesgemeinschaft in betracht gezogen ist‘ (S. 419 f.), wenn man von den klaren und unmißverständlichen Aussagen Jesu über seine Wesensgemeinschaft mit dem Vater Abstand nimmt. Daß Jesus sich als den verheißenen Messias betrachtete, zieht W. nicht in Zweifel; aber seinen Tod soll er nicht als ein Sühnopfer für die Sünden der Menschen angesehen haben, weil diese Auffassung erst zur ‚apostolischen Ausgestaltung des Gedankens Jesu‘ gehört, für die namentlich Paulus verantwortlich ist. Freilich stehen auch schon bei Matthäus die Worte ‚zur Vergebung der Sünden‘ als Worte Jesu;

aber der Verfasser des ersten Evangeliums hat dieselben als Zusatz an die Abendmahlsworte Jesu angefügt (S. 505 f.).

So wird man allerdings ohne und gegen alle Aussagen der ältesten Zeugen ein Bild der Lehre Jesu entwerfen können, das mit dem von den Evangelien gezeichneten Bilde in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimmt.

13. Vom gleichen kritischen Standpunkte ausgehend untersucht der Haller Privatdozent Georg Hollmann in einer eigenen Schrift ‚Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien‘ (Tübingen, Mohr 1901). Er kommt in Übereinstimmung mit Wendt zu dem Hauptresultat: ‚Jesus hat seinen Tod nicht unter dem Gesichtspunkt der Sühne für die Sünden anderer betrachtet‘.

Er sucht dieses Ergebnis zu begründen durch die Erörterung der Stellung Jesu zum 53. Kapitel des Jsaias, durch eine neue Erklärung der ‚λύτρον-Stelle‘ (Mark. 10,45) und der Abendmahlsworte. Es würde sehr lehrreich sein, auf die Einzelheiten der Untersuchung einzugehen; doch müssen wir hier darauf verzichten. Es genüge zu bemerken, daß auch für H. die Worte bei Matthäus (26,28), εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ein späterer Zusatz sind, der dem allgemeinen Ausdruck τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ oder περὶ πολλῶν bei den anderen Synoptikern eine unrichtige Deutung gibt. Allein der Bericht des Markus wäre als der ursprünglichste zu betrachten ohne aber ‚der zutreffende Ausdruck des ursprünglichen Geschehnisses‘ zu sein. ‚Spuren einer Weiterbildung resp. Verwischung des Ursprünglichen‘ zeige auch bei Markus der Ausdruck λάβετε als ‚Ansatz im Interesse liturgischer Verwertung‘, τῆς διαθήκης als ‚spätere Zutat‘ und der Umstand, daß ‚auch der Markus-Text nicht mehr deutlich erkennen lasse, wann die Einsetzungsworte gesprochen worden sind‘ (S. 142—148).

Daß man mit den gleichen kritischen Mitteln noch viel weiter kommen kann, lehrt die Schrift des Breslauer Professors Wilhelm Wrede über ‚Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums‘ (Göttingen, Vandenhoeck, 1901). Der gelehrte Verfasser sucht in derselben zu zeigen, daß wir auch das Messiasbewußtsein Jesu auf die Rechnung der späteren Tradition zu setzen haben, da er sich selbst nicht für den Messias gehalten.

Er ist zwar nicht der erste, der diesen Versuch gemacht; auch nach Lagarde ‚ist es Jesu nicht eingefallen, sich für den Messias zu halten‘ und H. J. Holtzmann zählt in seinem ‚Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie‘ (I, 280) noch eine Reihe von Verfechtern dieser extremen Position

auf. Dieselbe war aber ziemlich allgemein auch vonseiten der Kritik als unhaltbar bezeichnet worden, namentlich weil man an der Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums wenigstens im großen ganzen meinte festhalten zu müssen. W. sucht daher auch gerade das zweite Evangelium als unzuverlässigen Bericht zu erweisen, und mit den Mitteln, welche die Kritik als ihre gewöhnlichen Angriffswaffen verwendet, weiß er auch für seine grundstürzende These ganz geschickt zu operieren. ‚Mindestens, meint ein Kritiker, ist das Buch von Wrede ganz dazu angetan, für den Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Evangelien und dem messianischen Bewußtsein Jesu Schule zu machen‘, namentlich wegen seiner ‚kühnen, scharfsinnigen Kombinationen‘, seiner sorgfältigen und fleißigen Ausarbeitung, und weil ‚überall der Mannesmut redet, der die eigene Überzeugung wertschätzt und für sie eintritt‘ (O. Holtzmann in Zeitschr. f. neutest. Wissensch. II. 1901, 265 f.).

Ein konsequentes Weitergehen auf dem betretenen Wege wird tatsächlich die subjektive Kritik, wie sie außerhalb der Kirche zur Herrschaft gelangt ist, immer mehr zur vollen Leugnung des ganzen Inhaltes der Evangelien führen. Freilich wird sie damit auch der Grenze des Absurden immer bedenklicher nahe kommen.

14. Es würde zu weit führen, auf alle anderen einschlägigen Schriften hier näher einzugehen. Erwähnt seien nur noch die zahlreichen Versuche, die vermeintlichen Resultate der wissenschaftlichen Forschungen auch in die weitesten Kreise des Volkes hineinzutragen.

Ähnlich wie Harnack in seinen Vorlesungen über ‚Das Wesen des Christentums‘, nur vielleicht noch radikaler und weniger geistreich, bemühten sich der Baseler Lic. Paul Wernle, ‚Die Anfänge unserer Religion‘ zu schildern (Tübingen, Mohr 1901) und der Elsässer Gymnasiallehrer Wilhelm Soltau, ‚Ursprüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart‘ darzustellen (Leipzig, Dieterich 1902). Trotz der tröstlichen Versicherung, die ersterer im Vorwort zu seiner Schrift gab, daß dieselbe ihm nämlich ‚zugleich als vorläufiger Abschied von den neutestamentlichen Studien gelten solle‘, sah er sich doch schon allzu bald wieder veranlaßt, ‚Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus‘ zu untersuchen (Tübingen, Mohr 1903), während Herr Soltau noch speziell ‚Die Geburtsgeschichte Jesu Christi‘ zu behandeln für nötig hielt (Leipzig, Dieterich 1902), nachdem er früher schon ‚Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert vom Standpunkt des Historikers aus betrachtet‘ hatte (ebd. 1901). Er läßt sich dabei von der Ansicht leiten, es sei höchst opportun, ‚die Ergebnisse der Evangelienkritik weiteren Kreisen mitzuteilen‘, um ‚die Masse der denkenden Christen dem kirchlichen Leben zu erhalten oder wiederzugewinnen‘. Allerdings wird sich mehr als einer dieser denkenden Christen die Frage vorlegen, was ihm denn das kirchliche Leben noch nützen soll, wenn in dem

ursprünglichen, des übernatürlichen Charakters entkleideten Christentum alles Heil zu finden ist. Eine befriedigende Antwort darauf wird er von Soltau vergebens erwarten.

In gleicher Weise legt der Gymnasiallehrer Otto Schmiedel ‚Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung' weiteren Kreisen vor in der ‚Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte' (Tübingen, Mohr 1902). Wir wollen von diesem natürlich auch ganz auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Kritiker nur das beachtenswerte Geständnis notieren, daß der heftige Kampf gegen das Johannesevangelium in Wahrheit ‚zugleich der Kampf um die Gottheit Christi ist' (S. 13).

Welchen Fortschritt das ‚jüngere Geschlecht' der Kritiker in diesem Kampfe gemacht hat, beweist eine Ergänzungsschrift, die Oskar Holtzmann vor kurzem zu seinem Leben Jesu veröffentlichte unter dem Titel: ‚War Jesus Ekstatiker?' (Tübingen, Mohr 1903). Er zeigt, unter Hinweis auf Aussprüche von Keim und Hase, wie schwere Überwindung es früher manchen Kritikern kostete, Jesum für einen ekstatischen Schwärmer zu halten. ‚Wir scheuten uns, meinte Hase, was man eine unerhörte Schwärmerei nannte, in ihm anzuerkennen' (Geschichte Jesu² S. 677). ‚Ein jüngeres Geschlecht, fügt Holtzmann hinzu, hat diese fast wehmütige Stimmung bei Anerkennung geschichtlicher Wahrheit gründlich überwunden'. Er zitiert dann die Worte von Johannes Weiß über den Messiasglauben Jesu: ‚Wie es für uns überhaupt schon schwierig ist, uns jenes messianische Bewußtsein vorzustellen, so würde es vollends psychologisch unbegreiflich sein, wenn es nicht von einer religiösen Ekstase begleitet aufträte', und fügt bei: ‚Damit hat Weiß eine Überzeugung ausgesprochen, die augenblicklich wohl als die herrschende gelten kann' (S. 10). Dem Beweise, daß Jesus ein ekstatischer Schwärmer gewesen, gilt seine ganze neueste Schrift.

So ist man also im Lager dieser modernen Kritiker wieder ganz auf dem Standpunkt Renans angelangt: Nicht Gottes Sohn ist er, sondern ein ekstatischer Schwärmer, das ist ihre Antwort auf die Frage: ‚Was dünkt euch von Christus?'!

III.

15. In einer dritten Gruppe möchten wir in Kürze auf einige von den neuesten Werken hinweisen, die der modernen Kritik gegenüber einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen bemüht sind. Es liegt uns dabei durchaus ferne, die persönlichen, subjektiven An-

schauungen der Verfasser verdächtigen oder sie verketzern und nicht mehr zu den gläubigen Schriftstellern rechnen zu wollen. Nach dem objektiven Maßstab, den uns ihre Schriften an die Hand geben, scheint uns aber dieser Platz in einer besonderen Gruppe für sie notwendig und berechtigt zu sein.

Das erste und in Deutschland bekannteste hierher gehörige Werk ist die neueste Schrift von Professor Hermann Schell: ‚Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung‘ (Weltgeschichte in Charakterbildern. Mainz, Kirchheim 1903).

Es ist für den Kritiker keine leichte Aufgabe, dem Buche nach allen Seiten voll und ganz gerecht zu werden. Doppelt schwer muß dieselbe werden, wenn er zugleich gegenüber den zahlreichen Äußerungen über das Werk Stellung nehmen soll. Alsbald nach dem Erscheinen der Schrift entspann sich zunächst eine Kontroverse über die Berechtigung der Aufnahme einer Monographie über Christus in die Sammlung der ‚Weltgeschichte in Charakterbildern‘ (Literarische Beilage zur Köln. Volksztg. 1902, Nr. 51; 1903, Nr. 1 und 2). Gleichzeitig brachte die ‚Beilage zur Allgemeinen Zeitung‘ (1902, Nr. 290) eine höchst anerkennende Besprechung des Werkes aus der Feder des Münchener Professors Dr. Schnitzer, der in Schells ‚herrlichem Werke‘ eine ‚meisterhafte‘ Beantwortung der Frage sieht: ‚Was ist Christus der modernen Welt?‘. Ein gleiches fast uneingeschränktes Lob erntete das Buch seitens eines Herrn ‚F. A. W.‘ in der ‚Beilage zur Augsburger Postzeitung‘ (1903, Nr. 3); er meint: ‚Wenn man sich auch mit einzelnen Ausführungen Schells nicht einverstanden erklären mag, so verschwinden diese Schatten doch im lichten Gesamteindruck, den das Werk hervorruft.‘ Ähnliche Lobeserhebungen, mit einigen Einschränkungen verbunden, brachten die ‚Schweizerische Kirchenzeitung‘ (1903, Nr. 2 von A. M[eyenberg]), das Luzerner ‚Vaterland‘ (1903, Nr. 5. 7 von Dr. P[eter]), der ‚Katholik‘ (1902, II, S. 556 f., anonym), das ‚Magazin für volkstümliche Apologetik‘ (1902/1903, Nr. 11, S. 387 f. von Dr. K[neib?]), die ‚Deutsche Literaturztg.‘ (1903, Nr. 7, S. 397—399 von Anton Koch in Tübingen), die ‚Hist.-polit. Blätter‘ (1903, I, S. 309—318 von Prof. Knöpfler), die ‚Literarische Warte‘ (1902/1903, Nr. 5, S. 318—320 von Dr. Thalhofer) u. a. Hingegen wurden von anderer Seite zahlreiche und zum Teil recht erhebliche Bedenken gegen das Buch erhoben, wenngleich auch die Vorzüge desselben nicht geleugnet werden. Namentlich vom exegetischen Standpunkte aus beurteilte Professor Schanz die Schrift in seinem Vortrage auf der freien Konferenz der Geistlichen des Kapitels Rottenburg am 19. Februar 1903 (‚Deutsches Volksblatt‘ 1903, Nr. 44). Ausführlich spricht sich Dr. E. Dentler aus in einer noch nicht abgeschlossenen Artikelreihe in der ‚Sonntagsbeilage zum Deutschen Volksblatt‘ (1903, Nr. 6 ff.). Auch Professor Mausbach äußert manche Bedenken in der ‚Theologischen Revue‘ (1903, Nr. 4,

S. 114—119). Mit Entschiedenheit macht insbesondere Professor Gisler von Chur unter Anerkennung der Vorzüge auf die Mängel des Werkes aufmerksam im Luzerner ‚Vaterland‘ (1903, Nr. 16, Beilage) und eingehender im Märzheft der ‚Schweizerischen Rundschau‘ (III, 198—212); ebenso J. Knabenbauer im dritten Heft der „Stimmen aus M.-Laach" (LXIV 314—25).

Ohne auf diese verschiedenen Stimmen näher einzugehen, wollen wir das Buch aus dem, was es selbst bietet, möglichst sachlich zu beurteilen suchen. Um es zu verstehen, werden wir vor allem den Grundton und die Hauptrichtung desselben beachten müssen. Sie scheinen uns nach einer doppelten Seite hin zu liegen. Sicherlich hat ‚die Polemik gegen Harnack die Feder geführt‘ (Schanz) und zu besonderer Behandlung mancher von Harnacks ‚Wesen des Christentums‘ aufgeworfenen Fragen Anlaß gegeben. Andererseits geht aber auch ein Zug durch das Werk, den man als ‚überwiegend irenisch‘ bezeichnet hat, und der ‚möglichst weite Kreise zu gewinnen, versöhnen, oder doch vorläufig zu interessieren versucht‘ (Mevenberg). Die Polemik gegen Harnack hat dem Buche in vielen Stücken sein Gepräge gegeben, und manche Ausführungen wollen notwendig in der Beleuchtung betrachtet werden, die sie durch den Gegensatz zu den Aufstellungen des Berliner Gelehrten erhalten. In noch höherem Maße aber scheint uns, ohne daß wir darin überall eine bewußte Absichtlichkeit des Verfassers sehen wollen, der Inhalt des Werkes durch den irenischen Zug beeinflußt zu sein. Es ist jenes Streben, das Professor Schell mit manchen Gelehrten der Gegenwart gemein hat, den modernen Kritikern möglichst weit entgegen zu kommen, um ihnen Christus und seine Lehre irgendwie annehmbar zu machen und sie wieder für Christus zu gewinnen.

Unter diesem doppelten Gesichtspunkte muß man unseres Erachtens das Buch betrachten, wenn man ihm in seiner Eigenartigkeit Gerechtigkeit widerfahren lassen will. Wir möchten damit auch voll und ganz die guten Intentionen des Verfassers anerkennen. Ebensowenig möchten wir die von allen Seiten hervorgehobenen mannigfachen Vorzüge seiner Ausführungen verkennen. Wenn wir hier auf dieselben nicht näher eingehen, so tun wir es aus dem doppelten Grunde, weil sie von anderer Seite schon vielleicht mehr als gebührend gepriesen sind, und weil wir es für weit wichtiger und notwendiger, obwohl zugleich viel unerquicklicher und undankbarer halten, auf die großen Fehler und Mängel des Buches klar und deutlich

aufmerksam zu machen. Denn leider scheinen uns bei demselben die Schatten im lichten Gesamteindruck nicht nur nicht zu verschwinden, sondern ihn fast überall zu hindern und das Licht einzelner schöner Partien nicht zu seiner Geltung kommen zu lassen.

Schon die Polemik gegen Harnack ist im ganzen genommen als keineswegs glücklich zu bezeichnen; denn es fehlt ihr, wie Professor Gisler sehr richtig hervorhebt, gerade die Hauptsache. Die brennendste Frage unserer Zeit, die Frage: ‚Was dünkt euch von Christus?‘, findet leider bei Schell keine klare, katholische Antwort. Von Christus, unserem Gott und unserm Erlöser, ist in seinem Buche fast nur gelegentlich und wie im Vorübergehen die Rede. Wir wollen damit gewiß nicht behaupten, daß Schell die Gottheit Christi oder seinen Erlösungstod leugne, obgleich einige seiner Sätze, wie auch Professor Mausbach bemerkt, für weitere Kreise selbst hier zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten. Aber Schell spricht sich nicht näher über diese Zentralwahrheiten aus, die nun einmal auch in unserer Zeit nicht aus dem Mittelpunkt jeder Betrachtung über Christus und seine weltgeschichtliche Bedeutung gerückt werden dürfen. Denn diese besteht eben in nichts anderem als darin, daß der Sohn Gottes unsere menschliche Natur angenommen und in seinem Tode den Sühnepreis für unsere Schuld gezahlt hat. Allerdings mag es mehr modern klingen, wenn Schell behauptet: ‚Die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu liegt unzweifelhaft in seinem Evangelium, in dem geistigen Wahrheitsgehalt seiner Lehre‘ (S. 44), und wenn er ‚das Geheimnis der weltgeschichtlichen Bedeutung Jesu‘ in den ‚Lehrgedanken‘ findet, durch welche ‚der geistige Standpunkt der Menschheit mit einemmal so durchgreifend erhöht worden ist‘ (ebd.). Recht modern mag man diesen Intellektualismus nennen, aber die katholische Auffassung muß die Erlösung durch Christi Tod höher werten. Freilich mag es bei dem allgemeinen Ansturm gegen die Gottheit Christi und gegen den sühnenden Wert seines Todes und die durch seinen Tod bewirkte Erlösung als weniger opportun erscheinen, weite Kreise auf diese Katechismuswahrheiten hinzuweisen. Aber sie sind und bleiben das Zentrum des Christentums, und nur die demütige, gläubige Anerkennung dieser Bedeutung des Gekreuzigten wird auch unserer kranken Zeit das Heil bringen können.

16. Wenn schon in dieser Hauptsache der ‚überwiegend irenische Zug‘ und die Rücksicht auf möglichst weite zu gewinnende und zu interessierende Kreise unseres Erachtens die Zeichnung des Christusbildes bei Schell ganz wesentlich beeinträchtigt hat, so macht sich weiterhin derselbe Einfluß sehr zum Schaden der ganzen Darstellung in vielen anderen wesentlichen Punkten geltend. Es scheint uns dabei das Streben vorherrschend zu sein, der modernen Kritik gerade in den von ihr am meisten angegriffenen Punkten möglichst weitgehende Zu

geständnisse zu machen. Wir rechnen dazu namentlich die Stellung gegenüber den Evangelien, zu den Wundern Christi und insbesondere den Teufelaustreibungen, zur Kirche und ihrer Autorität, zur Gnade und den Gnadenmitteln.

Hinsichtlich der Evangelien äußert sich Schell: ‚Unsere Darlegung folgt der chronologischen Aufeinanderfolge der Evangelien, wie sie sich der kritischen Forschung als die wahrscheinlichste ergeben hat. Markus bietet den ursprünglichsten Bericht nicht in eigentlicher Geschichtsentwicklung der sich zeitlich folgenden Lehren, Taten und Schicksale, sondern so wie es die Übersichtlichkeit der Darstellung nahelegte‘ (S. 23). Das ist freilich ein von der modernen Evangelienkritik aufgestelltes Postulat. Aber die ‚kritische Forschung‘, der Schell hier folgt, läßt sich bei ihren Aufstellungen von Grundsätzen leiten, die mit der geschichtlichen Tradition und der katholischen Anschauung in offenem Widerspruch stehen.

Über das Johannesevangelium heißt es weiter: ‚Obgleich uns der Evangelist Johannes über das erste Auftreten Jesu in Jerusalem wichtige Aufschlüsse gibt, tragen dieselben doch den Grundcharakter seiner ganzen Auffassung. Je weiter die Abfassungszeit eines Evangeliums vom Zeitalter Jesu entfernt lag, desto mehr tritt die Erinnerung und Schilderung in das eigentümliche Licht der Gesichtspunkte, welche für die eigene Gegenwart maßgebend sind‘ (S. 24). Daß in diesem ‚eigentümlichen Licht‘ auch die geschichtliche Wahrheit leiden mußte, zeigt die ‚Personenfrage‘, die bei Johannes gleich in den Anfang des Auftretens Jesu gerückt ist, während sie im geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu selber erst an das Ende der Entwicklung gehören soll als ‚die nächstliegende Form für die mit dem Gefühl der Überlegenheit vollzogene Ablehnung der neuen Gedanken‘ (ebd.). Es liegt auf der Hand, wie sehr diese Auffassung den kritischen Anschauungen über das Johannesevangelium entgegenkommt, aber auch, wie weit sie von dem richtigen Standpunkt der Tradition entfernt ist.

Auf die willkürlichen, subjektiven Schilderungen des Christusbildes nach den einzelnen Evangelien wollen wir hier nicht eingehen. Professor Schanz hat die ‚Verzeichnung des Bildes‘, die namentlich mit Bezug auf Matthäus und Markus hervortritt, schon treffend charakterisiert, und auch Professor Mausbach äußert ähnliche Bedenken.

Hinsichtlich der Wunder Christi wird man es höchst auffallend finden müssen, daß sie in der Darstellung Schells nur eine fast nebensächliche Rolle spielen. Zwar stellt er einige philosophische Betrachtungen über das Wunder an (S. 41—43) und erwähnt gelegentlich das eine oder andere aus der Wundertätigkeit Jesu; er erzählt auch die Auferweckung des Lazarus, mit der vorausgehenden Bemerkung, daß Jesus ‚den toten Lazarus aus der Grabeshöhle durch die Kraft seines Gebetes zum Leben hervorrief‘ (S. 108). Aber nirgends finden diese Beweise der göttlichen Allmacht die

ihnen gebührende Berücksichtigung, nirgends die Stelle, welche die Evangelisten und Jesus selbst ihnen anweisen. Ja, der Leser wird völlig irregeführt über die Beweiskraft der Wunder durch Sätze wie die folgenden: ‚Sonst hält man gerade die Wunder für die entscheidenden Beweisgründe. Denn sie sind von den Anschauungen der Parteien unabhängig. Auch scheinen sie das der geistlichen Autorität gegenüber geeignetste Beweismittel zu sein. Das Evangelium belehrt uns indes, daß die Wunder nicht einmal dazu ausreichten, das Recht Jesu zu erweisen, am Sabbat Wunder zu wirken‘ (S. 100). Gewiß, für die haßerfüllten Gegnern reicht freilich nicht einmal die Allmacht des Höchsten als überzeugender Beweisgrund aus; aber dasselbe Evangelium belehrt uns auch, daß viele wegen der Wunder sich überzeugen ließen, und daß Christus selbst sich oft auf seine Zeichen als die geeignetsten Beweismittel berufen hat.

Über die Teufelaustreibungen hält Schell der Kritik gegenüber den übernatürlichen Wundercharakter dieser ‚Heilwunder an den Besessenen‘ fest. Von den Beispielen der Besessenheit, die namentlich im zweiten Evangelium so ergreifend geschildert werden, meint er aber: ‚Das Markusevangelium bringt in der Sprachweise der damaligen Zeit einen höchst wichtigen Grundzug des geistigen Wesens zur Geltung, nämlich die innere Gegenüberstellung zwischen dem Erlebenden, Denkenden, Fühlenden einerseits und dem was er erfährt, erlebt, was er als Macht und Beweggrund wie als Drang und Zwang, als unheimliche Verstrickung, als verlockende Lust und Verführung in sich empfindet und zwar zumeist im Kampf der vielfältigsten Beweggründe und Triebkräfte, teils innerlich ausgesprochener, teils unausgesprochener und unmittelbar wirksamer Neigungen und Abneigungen. Das Seelenleben und mit ihm das ganze Menschenleben, wie es sich im Innern abspiegelt und wiederklingt, erscheint wie der Schauplatz ringender Geistesmächte . . . Was sich als innerlich giltig zum Bewußtsein bringt, hat dem persönlichen Geiste gegenüber selber eine Art Persönlichkeit und wird als persönliche Macht vorgestellt. Damit ist indes nicht gesagt, daß man berechtigt sei, jede innerlich empfundene Macht unmittelbar als solche für eine Persönlichkeit zu halten‘ (S. 43). Soweit der Sinn der Worte klar ist, wird damit die Wirklichkeit der unmittelbaren Besessenheit geleugnet, und es gehört ja auch dies zu den von gewisser Seite beliebten Konzessionen an die moderne Kritik, die eben auch die ‚Sprachweise der damaligen Zeit‘ für die Besessenheit verantwortlich macht. Ein gewiß unverdächtiger Zeuge, Florenz Chable, sagt über diese Meinung in seiner von der Würzburger theologischen Fakultät approbierten Inauguraldissertation, die Professor Ehrhard nach dem Tode des Verfassers herausgab: ‚Ob sie aber nicht den Prinzipien einer gesunden Exegese widerspricht und dem Texte Gewalt antue, das scheint uns eher bejaht, als verneint werden zu müssen‘ (Die Wunder Jesu S. 59). Das ist das Mindeste und Mildeste, was sich über derartige Anschauungen sagen läßt.

Hinsichtlich der Kirche und ihrer Autorität anerkennt Schell der Kritik gegenüber die Worte Christi bei Matth. 16,16—18 als ‚die magna charta des Kirchentums und des Primates‘. Aber wer seine bitteren Worte liest über ‚die geistlichen Führer‘, die ‚als Stellvertreter Gottes geachtet und und verehrt sein wollen, als die Sachwalter und Bannerträger der Autorität und der Herrscherrechte Gottes‘, die ‚als solche über die Gläubigen gebieten wollen mit dem Namen und der Gewalt geistlicher Väter, mit der Zucht des Lehrers über den Schüler, der nur zu hören und zu lernen hat‘ (S. 117) und manche andere, der wird mit Bedauern wahrnehmen müssen, daß solche Ausfälle nicht bloß gegen die Stellvertreter Gottes und geistlichen Führer in Israel gemeint sind. Ebenso sehr wird man die Weise mißbilligen müssen, in welcher der Satz ‚*La médiocrité fonda l'autorité*‘ verwendet wird, als ob nur die Mittelmäßigkeit der Durchschnittsgläubigen die Autorität und das Kirchentum notwendig machte. Schanz erinnert dagegen mit Recht an die schönen Worte des h. Augustinus: ‚Ego Evangelio non crederem, nisi auctoritas Ecclesiae catholicae me moveret‘.

Für die Lehre von der Gnade und den Gnadenmitteln lauten manche Sätze Schells gar sehr befremdlich. Freilich wollen wir dabei nicht außer Acht lassen, daß der von seinen Ideen ganz durchdrungene und beherrschte Mann nicht selten sich von einem Eindruck fortreißen läßt zu Worten und Sätzen, die, so wie sie geschrieben sind, seinem eigenen Standpunkt kaum ganz entsprechen. Aber wir dürfen auch die Gefahr nicht verkennen, die gerade dadurch namentlich für den Leser aus den weiteren Kreisen entsteht. Über die enge Pforte und den schmalen Weg bemerkt Schell z. B.: ‚Es braucht für jeden Gewalt, die sich die Pforte selber öffnet, die sich den Pfad selber bahnt. Darin besteht die Enge der Pforte, das Schmale des Pfades: selbstgebahnt‘ (S. 51). ‚So wie die Stelle dasteht, meint Professor Knöpfler, verrät sie pelagianische oder wenigstens semipelagianische Denkweise.‘ Wenn man nun auch wegen anderer Stellen diesen Vorwurf nicht erheben will, ebensowenig wie Prof. Knöpfler es tut, so wird doch dieses immer wiederholte einseitige Betonen der Persönlichkeit, Tatkraft, Innerlichkeit, Liebe tatsächlich die Wirksamkeit der Gnade ungebührlich hintansetzen. Ebenso mißverständlich sind z. B. die Worte: ‚Der Gedanke, daß es Mittelwesen bedürfe um Zutritt zu Gott zu erlangen und seiner Gnade teilhaft zu werden, verliert im Evangelium von Gott dem Vater, Heiland und Tröster jede Möglichkeit‘ usw. (S. 104). Wenn man demgegenüber die Worte liest von der ‚Ablehnung aller Äußerlichkeit‘ (S. 29), und daß Christus ‚die Würde der lebendigen Persönlichkeit gegenüber allen Einrichtungen und Ordnungen zur Geltung gebracht‘ habe (S. 38), daß Gott ‚das Ideal in der Persönlichkeit und ihrer vollen und freien Entfaltung verwirklichen und allen Idealen zu ihren Rechten verhelfen will‘ (S. 40) usw., so wird man trotz der Proteste gegen den modernen Individualismus und Persönlichkeitskultus doch auch hier den Einfluß dieses modernen Geistes erkennen müssen.

Es wäre noch sehr vieles zu sagen, wollten wir auf einzelnes eingehen und alles hervorheben, was uns mißverständlich und bedenklich erscheint. Ebenso müßten wir gegen Bilder wie das des Norwegers Grönvold (S. 39), des Münchener Fahrenkrog (S. 119) und Klingers Kreuzigung (S. 140) den entschiedenen Protest wiederholen, der von anderer Seite erhoben worden ist; sie sind zwar genau der Ausdruck der modernen kritischen Anschauungen über Christus, aber von einer ‚Vertiefung in das Problem des Gottmenschen und der christlichen Seele‘, die das ‚Geleitwort‘ (S. 153) in ihnen findet, kann auch nicht im Entferntesten die Rede sein. Doch mögen für heute obige Bemerkungen genügen. Wir haben absichtlich nicht einzelne aus dem Kontext herausgerissene Punkte, sondern wichtige und für das ganze Werk charakteristische Hauptzüge hervorgehoben, die uns Bedenken einflößen.

Leider können wir nach dem Gesagten das Buch nicht empfehlen. Wir glauben nicht, daß es geeignet ist, in weiten Kreisen Segen zu stiften, sondern fürchten vielmehr, daß es in hohem Maße verwirrend und beunruhigend wirken wird. Für die gläubigen Kinder der Kirche zeigt es wegen seiner ‚irenischen Haltung‘ viel zu wenig den wahren Christus des Evangeliums, während es für die moderne Kritik trotz aller Zugeständnisse noch viel zu viel vom Alten behält.

17. Es würde sehr lehrreich sein, auch auf einige andere Werke näher einzugehen, welche der modernen Wissenschaft gegenüber einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen suchen. Wir müssen uns aber hier auf wenige Bemerkungen beschränken.

Vor allem wären hier die neuesten Schriften des französischen Abbé Loisy zu nennen, die in Frankreich großes Aufsehen erregt haben, und als Zeichen der modernen Richtung auch für Deutschland von besonderem Interesse sind. In Betracht kommen insbesondere seine ‚Études évangéliques‘ (Paris, Picard 1902) und am allermeisten die Schrift ‚L'Évangile et l'Église‘ (ebd. 1902). Die letztere wurde vom Kardinal-Erzbischof von Paris und etwa zehn anderen französischen Bischöfen verboten. Der Verfasser unterwarf sich zwar dem Spruche seiner vorgesetzten kirchlichen Behörde ‚*quant aux erreurs qu'on aurait pu tirer de mon livre*‘; er fügte aber in einem späteren Schreiben an den Kardinal, wie wir von zuverlässiger Seite aus Paris erfahren, die Erklärung hinzu: ‚*De ce qui est dans le livre même, je ne retire pas un point*‘.

Auf den Inhalt des Buches und die Stellung des Verfassers hoffen wir später näher eingehen zu können. Hier sei nur die interessante Bemerkung notiert, die sich der neue Herr Spektator ‚Pellegrino‘ in der

‚Beilage zur Allgemeinen Zeitung' (1903, Nr. 26) mit Bezug auf Loisy erlaubt: „Im Gegensatz zu den einheimischen Routinekatholiken, den Geistesverwandten des nichts weniger als originellen Rottenburger Prälaten, stehen die Intellektuellen unter den französischen Katholiken auf dem gleichen Standpunkt, wie der edle Wahrheitssucher Hermann Schell.'

In anderer Weise möchten wir auch das große deutsche ‚Leben Jesu' von Professor Sepp zu dieser dritten Gruppe rechnen, das im verflossenen Jahre seine Vollendung in der vierten Auflage gefunden hat (München-Regensburg, Kommissions-Verlag der Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1898—1902; 5 Bände). Der greise Verfasser hat in seinem langen Leben unermüdlich an der Erforschung Palästinas und an dem Studium des Lebens Jesu gearbeitet. Man wird ihm für mancherlei Anregung und Förderung Dank wissen und auch aus seinem Hauptwerk des ‚Lebens Jesu' Nutzen schöpfen können.

Leider müssen wir aber der Anerkennung seiner Leistungen doch auch bedeutende Vorbehalte hinzufügen. Im Inhalt macht sich nicht selten, namentlich in der Erklärung der Verheißung und Verleihung des Primates, der religiöse Standpunkt des Verfassers und seine Abneigung gegen Rom und die ‚Infallibilisten' nicht zum Vorteil des Werkes geltend. Auch seine Stellung zu den Evangelien und ihrem Text ist vielfach von dem Bestreben beeinflußt, der modernen Kritik allzu sehr entgegen zu kommen. Noch mehr zeigt sich dieses Streben hinsichtlich mancher Wunderberichte des Evangeliums; leider treten da häufig wieder Anschauungen hervor, die der Verfasser unter dem Pseudonym ‚Amort der Jüngere' in der Broschüre ‚Biblische und profane Wundertäter' aussprach (‚Deutsche Zeit- und Streitfragen', Jahrg. IX, Heft 139/140, Berlin 1880) und die mit der katholischen Auffassung ganz unvereinbar sind.

Außerdem würden die Angaben des Verfassers über Chronologie und Topographie des Lebens Jesu, auf die er mit Recht großen Wert legt, ebenso wie die zahlreichen Hinweise auf die talmudische und sonstige profane Literatur, bedeutend gewonnen haben, wenn überall die Belege genau angeführt, und die neuere Literatur ausgiebiger berücksichtigt wäre. In vielen Fragen würde man auch statt der entschiedenen Behauptung des eigenen Standpunktes lieber die Gründe und Beweise für denselben vorgebracht sehen.

Über manche Eigentümlichkeiten, Unebenheiten und kleinere Mängel wird man bei der originellen Art des greisen Verfassers hinwegzugehen haben. Wir müssen jedoch auch hier bemerken, daß derselbe ohne jeden berechtigten Grund Abt Haneberg als Mitverfasser auf dem Titel dieser neuen Auflage angeführt hat.

18. Wiederum in anderer Weise gehört zu dieser dritten Gruppe der Vermittler das protestantische Gegenstück zu dem an erster Stelle

besprochenen Werke, nämlich das ‚Leben Jesu‘ von Philipp Schumacher und Johannes Keßler, Hofprediger und Garnisonpfarrer zu Potsdam (Berlin, Martin Oldenbourg [1902]).

Es erschien fast gleichzeitig mit der katholischen Ausgabe, genau in derselben Ausstattung und zum gleichen Preise. Die meisten Bilder sind unverändert geblieben oder nur unwesentlich, wie z. B. in den Inschriften, dem protestantischen Standpunkt angepaßt. Doch ist der barmherzige Samaritan auf dem ersten Blatt durch den guten Hirten ersetzt worden und der allzu katholische Tod des h. Josef durch die Predigt Johannes des Täufers; bei der Auferstehung erscheint der Heiland nicht mehr schwebend, sondern auf der Grabschwelle stehend und ohne den Engel.

Im Text zeigt sich ein ganz merkwürdiges Gemisch von Glauben und Unglauben. Gottes Sohn nimmt in Maria der Jungfrau Fleisch an, weiß aber mit zwölf Jahren noch nicht, daß er der wesensgleiche Gottessohn ist: ‚das würde seine kindliche Altersstufe überschreiten‘ (S. 5). In Nazareth ‚im fröhlichen Kreis von Brüdern und Schwestern‘ lernt er allmählich aus den Studien ‚der kostbaren, der Synagoge entliehenen Pergamentrollen‘ des Alten Testamentes ‚immer tiefer sein eigenes Geheimnis kennen‘ (S. 6). Am Jordan wird er schließlich nach einem ‚Beichtgespräch‘ mit Johannes ‚durch die Taufe ausgerüstet mit all den Geisteskräften des Wortes, der Weissagung und der Wunder, deren er zur Ausrichtung seiner Retterberufes bedurfte‘ (S. 8).

Es ist aufrichtig zu bedauern, daß das herrliche katholische Prachtwerk mit seinem vorzüglichen, wahrhaft evangelischen Text in dieser Weise entstellt seinen Weg in so manches deutsche Haus finden wird, um das nach den Forderungen der modernen Wissenschaft wenigstens in wesentlichen Stücken beschnittene Bild Christi den christlichen Familien zu zeigen.

Auch dieses Beispiel zeigt aber wiederum von neuem, daß es für den gläubigen Christen nicht möglich ist, sich friedlich mit dieser ungläubigen Wissenschaft der heutigen Gelehrten abzufinden. Nur dann wird er seinen eigenen Standpunkt wahren, wenn er voll und ganz auf die Frage: ‚Was dünkt euch von Christus?‘ mit Petrus antwortet: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘.

Rezensionen.

Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Dr. theol. Hermann Freiherr von Soden. Band I. 1. Abtheilung. Berlin, Alexander Dancker 1902. XVI + 704.

Noch ist Gregory's ‚Textkritik des N. T.' nicht abgeschlossen — die Behandlung der Lesearten ist noch ausständig — und schon ist der erste Band eines großartig angelegten Werkes erschienen, das es sich zur Aufgabe macht, die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Gestalt herzustellen. Selten steht nun die Klarheit einer Aufgabe und die Schwierigkeit ihrer Lösung in einem solchen Gegensatz, wie bei der kritischen Herstellung des neutestamentlichen Originaltextes. Allerdings sind in der Fassung der Aufgabe selbst Schwankungen und verschiedene Anschauungen vertreten, man denke nur an Lachmann und Tischendorf; als Ideal der Forschung muß jedoch immer gelten, zu jenem Text vorzudringen, wie er aus der Hand der Hagiographen hervorgegangen ist. Grundsätzlich haben denn auch solche Männer, welche wie Bentley glaubten, daß man einfach den Text der ältesten Urkunden unter Konkurrenz der lateinischen Übersetzung zu bieten habe und damit über das 4. Jahrhundert nicht viel hinaufkamen, auf die Erzielung einer noch älteren Textform nicht verzichtet und nur die noch unüberwindbaren Schwierigkeiten zwangen sie zur Beschränkung. Allerdings wird man zu einer absoluten Identität mit dem ganzen ersten Text nie mehr gelangen, aber

man kann demselben immerhin so nahe kommen, daß man die kleineren Mängel wenig mehr empfindet. Leider ist der Erfolg der diesbezüglichen Arbeiten nicht allein vom Scharfsinn und Fleiß eines einzelnen Forschers abhängig, sondern auch und zwar wesentlich von großen materiellen Mitteln und dem Zusammenwirken tüchtiger Kräfte.

Hermann v. Soden war es vergönnt, an Fräulein Elise Königs eine Wohltäterin ‚von unbegrenzter Opferfreudigkeit' für sein kostspieliges Unternehmen und in einer auserlesenen Schar von Gelehrten die unerläßliche Hilfe zu finden, indem sich dieselben teils durch Reisen nach den Lagerplätzen der Kodizes und deren Untersuchung, teils durch Verarbeitung des gesammelten Materials in das Verdienst der weitschichtigen und schwierigen Aufgabe teilten, wie es vom Hauptbearbeiter selbst dankbar anerkannt wird. So war es möglich ‚unter Vermeidung des methodischen Fehlers in der bisherigen Arbeitsweise, allzurasch und ohne genügende Orientierung in der Welt der Zeugen auf den Text selbst loszugehen und nur auf ihn das Auge zu heften.' Eine möglichst peinliche, mit klaren Etiketten arbeitende Inventur des zur Zeit uns zugänglichen Urkundenbestandes ist als Vorarbeit hiezu unerläßlich. Außerdem sollte auch sonst alles herbeigeschafft werden, was zur Aufhellung des Verlaufes der Textgeschichte dienen könnte. Was Soden gerade bezüglich der Herausgabe der grundlegenden Kommentare, die ‚ein unverantwortlich vernachlässigtes Hilfsmittel der Textkritik sind,' schreibt, wird man angesichts so mancher unangenehmen Beobachtungen und Erfahrungen begründet finden, obgleich hinzugefügt werden muß, daß hier ganze Arbeit zu machen eine erdrückende Aufgabe ist. (Vergl. die sehr lehrreichen Bemerkungen in Eb. Nestle's Einführung in das griech. neue Testament². S. 118 ff. über die Schrift des Origenes de martyrio in der Berliner Ausgabe.)

In der Einleitung gibt Soden (1—20) eine gute, in großen Umrissen gehaltene Übersicht über die bisherige Arbeit und charakterisiert dann sein eigenes Unternehmen. Obwohl der Spott ein wissenschaftliches Werk in der Regel nicht ziert, so muß man doch sagen, daß er hier hinsichtlich des sog. **textus receptus** vollständig am Platze ist. Man begreift wirklich schwer, wie man diesen durch einen Geschäftskniff in Zwangskurs gesetzten Ausdruck noch immer gebrauchen und der Sache selbst sich bedienen kann. Freilich muß die große Masse der Textzeugen an einer feststehenden Größe gemessen werden; das soll aber nicht der geschichtlich unfaßbare **textus receptus**, sondern das kann jetzt nur der Cod. Sin. sein, nicht etwa weil er

der beste ist, sondern weil er das ganze neue Testament enthält und zu den ältesten gehört. Die Berücksichtigung des t. r. gleicht einfach einer Abdankung redlicher Forschung; dieser Vorwurf trifft aber die Protestanten noch mehr als die Katholiken, weil gerade sie, in der Praxis wenigstens, diesem ‚Dogma' zum Opfer gefallen sind. Das harte Urteil über den Elzevirischen Text kann auch durch Semlers Meinung nicht gemildert werden, der in ihm den letzten Niederschlag der spätesten Rezension des orientalischen Textes sieht, weil eben dieser selbst nicht viel Wert beanspruchen könnte und dann erst noch die Zwischenglieder in ihrer Bedeutung und Abfolge nachgewiesen und gewürdiget werden müßten. Hingegen scheint mir Matthäi zu günstig beurteilt (vergl. Gregory, Textkritik. 2. B. S. 901).

Tregelles und Tischendorf wird mit einer gewissen Schärfe die Bevorzugung, bezw. Überschätzung von ℵ B A C vorgeworfen, wodurch die Basis der Kritik zu schmal und der Horizont zu klein würde. Es ist nun richtig, daß Sin. und Vatic. wirklich überschätzt wurden und daß dieser Umstand ein Hindernis für die Aufhellung der Textgeschichte bildet, aber man darf sie auch nicht ‚Zufallsgrößen' nennen (S. 14), zumal da auch die neuesten Kritiker (Westcott-Hort), denen doch nach Soden das Verdienst gebührt, die Textkritik aus dem Engpaß zwischen ℵ und B wieder auf das freie Feld geführt zu haben, nach einer interessanten Rundfahrt in dasselbe Geleise einlenken, auf welchem vor ihnen Tregelles und Tischendorf sich bewegten.

Daß bei dieser Übersicht auch die Hypothese Blaß — zweimalige Ausgabe des 3. Evangeliums und der Aktus — nicht ignoriert werden würde, war besonders vom Standpunkt Sodens aus zu erwarten. Mit feinem Humor behandelt er die ‚Episode Blaß', die nie möglich geworden wäre, ‚wenn die Textgeschichte nicht noch so ganz in Dunkel gehüllt gewesen wäre'. Bedauerlicherweise hat man sich tatsächlich allzurasch dem Eindruck dieser ‚Lösung' hingegeben und jene Zurückhaltung außeracht gelassen, welche der ruhigen Entwicklung der Wissenschaft so wohl ansteht.

Befremdend ist es jedoch, daß unter besonderer Berufung auf Harnack die Wichtigkeit der Heranziehung von Väterzeugnissen bei der Suche nach dem Urtext eigens betont wird, das ist doch selbstverständlich.

Aus der Formulierung der Aufgabe, die sich Soden stellt, hebe ich folgendes hervor. Es wird als nächste Aufgabe bezeichnet, mög-

lichst klar umgrenzte Text-Typen zu finden, eine Idee, die seit Lachmann ‚nur als Schatten' mit der kritischen Arbeit ging. Es zeugt von ehrlicher Methode, wenn Soden beifügt: ‚Diese Aufgabe ist zu verfolgen, bis sie sich etwa als völlig aussichtslos ergibt, so daß die Hypothese der Existenz von Typen als durch den Befund widerlegt zu gelten hat' (vergl. hiezu ‚Urtext' u. s. w. in P. R. E., Sonderabdruck, S. 46).

Mit Recht wird hier auf die Möglichkeit hingewiesen, daß einzelne Teile des N. T. ihre ganz besondere Textgeschichte haben und daher in diesem Sinne auch erforscht werden müssen.

Die Forderung, die Väter-Kommentare von den reinen Textkodizes ganz auszuscheiden, ist gewiß berechtiget, bei der Zusammenstellung der Typen dürfen sie aber doch nicht übersehen werden.

Es ist erfreulich, daß Soden auch die Minuskel-Kodizes nicht unterschätzt; selbst ein so ernster Forscher, wie Gardthausen, hatte in seiner Griech. Paläographie (1879, S. 10) das Vorurteil gegen die Minuskeln nicht überwunden und legt ihnen ‚keine oder ganz geringe Bedeutung' bei.

Wenn Soden behauptet: ‚unter allen Forderungen, welche die Kirche an die Theologie zu stellen berechtigt ist, ist die Erforschung des Bibeltextes eine der ersten', so wird er bei allen Einsichtsvollen im Hinblick auf Theorie und Praxis Zustimmung finden; wenn er aber hinzufügt: ‚zumal auf protestantischem Gebiet', so wird man das schwer verstehen können, ist doch die heutige Richtung im Protestantismus derart, daß er durch einen Text, der wegen der vielfachen Unsicherheit mehr weniger eine ‚problematische Größe' ist, wenig gestört sein kann.

Von der Heranziehung der Lektionarien zu kritischen Zwecken ist nach langem Schwanken Umgang genommen worden (siehe übrigens Gregory, Textkritik, 1. B., S. 327—342 und die umfangreiche folgende Liste).

In der ersten Abteilung: ‚Die Textzeugen' wird nun nach einer Übersicht über das vorhandene Zeugenmaterial zunächst ein Verzeichnis der in den Listen von Scrivener und Gregory aufscheinenden Kodizes gegeben, die im besprochenen Werke gestrichen sind, weil sie entweder nicht zu identifizieren waren oder verschollen sind. Wichtiger ist aber die neue Bezeichnung der Handschriften, welche Soden einführt.

Es ist keine Frage, daß die bisherige Art der Urkundenbezeichnung für den neutestamentlichen Text eine unpraktische, beim Studium

zeitraubende und zugleich sehr verwirrende ist; man denke nur an das Siglum E, durch welches drei ganz heterogene Kodizes bezeichnet werden. Darüberhin stimmen die Bezeichnungen bei Scrivener, Gregory, Westcott und Hort nicht einmal immer überein. Schon die Art, daß die Majuskeln mit großen lateinischen Buchstaben (mit einigen Ausnahmen), die Minuskeln mit arabischen Ziffern bezeichnet werden, hat ein prinzipielles Bedenken gegen sich, da die Form der Schrifttypen in so manchen Fällen für den innern Wert eines Kodex nicht ausschlaggebend ist, abgesehen davon, daß es Unzialhandschriften gibt, die jünger sind als Minuskeln.

Bei einer neuen Inventarisierung des gegenwärtig erreichbaren Urkundenbestandes mußte in erster Linie darauf geachtet werden, daß die Signatur eines jeden Kodex die wesentlichen Eigenschaften desselben, d. i. sein Alter und seinen Inhalt, angeben. In der Registrierung Sodens sind nun ausschließlich arabische Ziffern verwendet, wobei zur Erkennung des Jahrhunderts die Stellung der Zahl als Merkzeichen dient.

Dabei werden drei Gruppen unterschieden, nämlich das ganze N. T., nur Evangelien, nur den Apostolos enthaltend und je mit δ (= διαθηκη) ε (= ευαγγελιον) und α (= αποστολος) bezeichnet. So sind also z. B. δ 1—δ 49 Kodizes aus dem 4. bis 9. Jahrhundert das ganze N. T. enthaltend (mit oder ohne Apok.); ε 1—99 nur Evangelien-Kodizes aus dem 4.—9. Jahrh. Das Ganze ist ferner so angelegt, daß auch noch neu zu entdeckende Manuskripte leicht eingereiht werden können. Ich muß mich mit diesen Andeutungen begnügen, umsomehr, als ohnehin ein oftmaliges Lesen und eine längere Übung dazu gehört, sich in der neuen Weise sicher zurecht zu finden. Sie ist nämlich auch nicht gar so einfach, geht aber aus einem Prinzipe hervor. Wenn sie durchdringt, braucht jedenfalls niemand der früheren Bezeichnung, wenn auch die ehrwürdigen Sigla ℵ B A u. s. w. geopfert worden sind, eine Träne nachzuweinen. Bezüglich der Bezeichnung der Kommentarkodizes verweise ich auf das Werk selbst.

Was die Zeitbestimmungen betrifft, so hat sich Soden hauptsächlich an die Angaben von Scrivener, Gregory, Omont, Gardthausen, Papadopulos, Sakkelion und Lambros gehalten. Verfasser war in der Lage, eine große Anzahl bisher unbekannter Kodizes selbst über die neueste Liste Gregorys hinaus neu einfügen zu können. Die wertvollste Bereicherung bilden die neutestamentlichen Kodizes der Lawra, des ältesten Athosklosters.

Bei den Aufstellungen Sodens ist es dann von besonderem Wert, daß bei sämtlichen Kodizes die überkommene Bibliotheksbezeichnung auf ihre Richtigkeit kontrolliert wurde und überall die jetzt in den betreffenden Bibliotheken gültige Signatur angesetzt ist, z. B. B (Cod Vatic): δ 1, Gr 1209.

Von S. 45—80 werden alle neutestamentlichen Handschriften nach ihren Fundstellen (ca. 219, Bibliotheksorte ca. 90) geordnet aufgeführt und dabei schon die neue Bezeichnungsweise angewendet. Ich erwähne daraus, daß der Athosberg die meisten besitzt, die Nationalbibliothek in Paris 221 (Griechen), das British Museum 114, die Vatikanische B. 107, die k. k. Bibl. in Wien 37. Die Summierung des ganzen Bestandes auf S. 44 stimmt übrigens nicht genau mit der auf S. 289 gegebenen, wo die Zahlen etwas größer sind.

In der Liste III. (S. 81—94) wird die Identifizierung früher kollationierter oder sonst wissenschaftlich verarbeiter Kodizes mit den in der neuen Bezeichnung auftretenden nach der Reihenfolge der Verfasser vorgenommen, welche mit einem Apparat von Kodizes gearbeitet haben.

Die Hauptaufmerksamkeit erregt natürlich die IV. Liste (S. 102 bis 289): Die Kodizes mit neutestamentlichen Text, geordnet nach Inhalt und Alter. Die Vorführung geschieht so. An der Spitze steht die Bezeichnung, welche der Kodex im vorliegenden Werke führt. In Klammern sind die entsprechenden Bezeichnungen bei Gregory und Scrivener eingeschaltet. Dann folgt ein kurzes Signalement des Kodex, bei Majuskeln ‚Unz.‘, Alter, Größe der Blätter, Kolumnen, Zeilen, Zahl der Blätter, Reihenfolge bei den δ und ε Kodizes, etwaige Ausgaben. Beispiel:

δ 1 (B oder Cod. Vaticanus) Rom. Vatic. Gr. 1209. — Unz. s. IV. 27×27 (Centimeter), 3 c, 42 l, 142 f; cont E A K P (H T) — (letzteres heißt Hebräerbr. vor I. Tim); m. s. s. XV. suppl. Heb 9, 14 — fin. vac. I. Tim — Phm. Angehängt α 1574. Vorangeht das Alte Testament. Herausgegeben in Phototypie von J. Cozza-Luzi, Rom 1889.

Außer dem Text als solchem verdienen die in den neutestamentlichen Handschriften vorkommenden Beigaben unsere besondere Beachtung. Solche Notizen, in den ältesten Kodizes noch äußerst spärlich, später immer umfangreicher, verfolgen den Zweck, den Leser mit dem Gegenstande des betreffenden Buches irgendwie bekannt zu machen,

und sind oft für die Bestimmung des Alters, die Zugehörigkeit zu irgend einem Typus wertvoll. Sie können und müssen aber auch als selbständiges Quellenmaterial für die Kenntnis der Überlieferung inbezug auf Entstehung, Inhalt und Charakter neutestamentlicher Schriften betrachtet werden.

Es ist daher freudigst zu begrüßen, daß hier (S. 295—387) eine Zusammenstellung der verschiedenen Bemerkungen und Aufsätze, mit denen neutestamentliche Kodizes ausgestattet sind, geboten wird. Was sich anderswo findet, z. B. bei Migne oder in Katenenausgaben, ist ja zu unvollständig, um für eine zusammenfassende Arbeit zu genügen. Zuerst kommen die Inskriptionen und Subskriptionen an die Reihe. Beispielsweise führe ich an, daß eine Nachschrift in ε 1135 das εβραιδι διαλεκτῳ verfaßte Mathäus-Evangelium von Johannes, in ε 377 aber von Jakobus, dem Bruder des Herrn, übersetzt sein läßt (vergl. praefatio ad Matthaeum bei Wordsworth, S. 15).

Jene Nachrichten, welche ausführlicher als die Subskriptionen orientieren und gewöhnlich υποθεσεις genannt werden, behandeln, was die Evangelien betrifft, ihren Begriff, die Vierzahl, Lebensumstände des Evangelisten, Entstehung und Charakter des Evangeliums selbst. So wird von Lukas eigens einmal betont, er sei αγυναιος und ατεκνος gewesen.

Ähnlich verhält es sich mit den Angaben beim Apostolos. Die Bemerkung Sodens, daß die hier gegebenen Daten fast ausnahmslos des geschichtlichen Anhaltes entbehren und deshalb trotz des teilweise hohen Alters beweisen sollen, wie überraschend schnell die Erinnerungen an die tatsächliche Entwicklung der Evangelien-Literatur verschwunden sind, ist angesichts der sich oft widersprechenden Berichte und des legendenhaften Charakters begreiflich, geht aber m. E. doch zu weit. Es wird freilich nicht leicht gemacht, den geschichtlichen Kern herauszulösen — insofern nicht schon die Ungeschichtlichkeit auf der Hand liegt — es ist aber auch schwer anzunehmen, daß solche Beigaben ohne Rücksicht auf historische Überlieferungen gemacht worden seien. Doch das ist Sache einer eigenen Untersuchung.

Frühzeitig ist ein Mittel zum Verständnis und Gebrauch des heiligen Textes angewendet worden, das für seine Geschichte eine sehr große Bedeutung hat, nämlich die Einteilung der Schrift nach verschiedenen Gesichtspunkten und von verschiedenen Verfassern. Die Abhandlung hierüber findet sich S. 388—485. Zuerst werden die

synoptischen Sektionen des Eusebius besprochen und sie selbst für alle vier Evangelien eingerückt. Sodann folgt eine umfangreiche Erörterung über die κεφαλαια und deren τιτλοι (S. 402—432), von welchen wiederum die genaue Liste nach der Überlieferung der κοινη gegeben wird. Es ist hervorzuheben, daß hier die textkritischen Bemerkungen zu den τιτλοι (von S. 412 an) und noch mehr die maßgebenden Gesichtspunkte bei der κεφαλαια-Einteilung besondere Beachtung verdienen. Beim genauen Vergleich dieser Einteilung drängen sich nämlich eine Menge von Rätseln auf, von welchen ‚die Ausschließung der Anfänge der vier Evangelien aus der Zählung das in die Augen springendste ist' (S. 430).

Soden versucht dann auf Grund eingehender Beobachtung die Prinzipien dieser merkwürdigen Einteilung, die im wesentlichen auf fester Überlieferung beruht, aufzuzeigen und faßt sie in fünf Sätzen zusammen. (Vor: ‚Die Redeabschnitte', S. 423 fehlt die Numerierung 4.) Die entscheidenden Gesichtspunkte für diese Zerteilung sind zunächst die synoptischen Parallelen. Dabei ist das Interesse vorwiegend auf die Erzählungen, insbesonders auf die Wunder gerichtet, so daß jede Wundererzählung, auch wenn sie klein oder in eine andere eingesprengt ist, wie die von der blutflüssigen Frau, ein eigenes κεφαλαιον bildet. Auch die Gleichnisse sind berücksichtiget, aber nicht mehr mit der Genauigkeit wie bei den Wundern, während auf Redeabschnitte kein besonderes Gewicht gelegt wird, so daß z. B. die lange Bergpredigt bei Matthäus als ein κεφ. ε erscheint.

Entgegen der bisher beinahe allgemein vertretenen Anschauung, diese κεφ seien einfach stoffliche Abteilungen der Evangelien, erklärt Soden den oben angedeuteten Tatbestand dahin, daß sie vom Schöpfer nur als Merkzeichen für die Synopse gemeint seien und sucht diese Hypothese, in der er für die Hauptmasse des Evangelienstoffes den alles lösenden Schlüssel findet, zu begründen und schließt daran die Behauptung, daß diese synoptische Abzweckung der κεφ-Einteilung nie ganz vergessen worden sei. Im weiteren Verlaufe dieser wirklich hochinteressanten Darlegungen, die ein Zeugnis scharfer Beobachtung ablegen, stellt der Verfasser allerdings etwas schüchtern die Vermutung auf, daß unsere κεφ-Einteilung das Schema der Ammonius-Synopse vor sich gehabt habe und daß sie somit dem Eusebius vorgelegen sei.

Auf die sachlichen Einteilungen übergehend (S. 432) bietet uns, was wiederum sehr dankenswert ist, Soden die Abteilungen von δ 1 und δ 2 (B und א), die sich in musterhafter Weise der Struktur der

Evangelien anschließen, was besonders bei den großen Reden Jesu auffallen muß. Die naheliegende Frage nach den Beziehungen dieser wirklich sachlichen Einteilung zu den κεφαλαια und den Eusebianischen Sektionen beantwortet Soden dahin, daß höchst wahrscheinlich letztere dem Veranstalter in δ 1 und δ 2 bekannt waren. Diese beiden Arten waren aber bereits in dem Grade Monopol geworden, daß sich die bessere nicht einzubürgern vermochte.

Die Untersuchungen über die Einteilung der Aktus, katholischen Briefe und Paulus muß ich übergehen. Mit der Behandlung der heute üblichen Kapiteleinteilung begibt sich das Werk auf ein Gebiet, das vorzüglich durch O. Schmid erforscht wurde (Über verschiedene Einteilungen der heiligen Schrift. Graz 1892). Soden schließt sich hier ganz den Ergebnissen dieses leider zu früh verstorbenen Gelehrten an, der bekanntlich die gegenwärtige Kapiteleinteilung auf Stephan Langton zurückführt. Daß sie in den Druckausgaben möglichst unauffällig angebracht werde (mit der Versabteilung von R. Stephanus), ist, ohne daß man neuerungssüchtig zu sein braucht, sehr zu wünschen und bereits mehrfach geschehen.

Was uns Soden von S. 486 bis 524 bietet, fesselt denjenigen, der sich um Textgeschichte bemüht, wohl am meisten; es ist das Schicksal der Perikope von der Ehebrecherin, das übrigens im 2. Halbband nochmals zur Sprache kommen wird. Es wäre nutzlos, auch nur ganz einzelnes hier herauszuheben. Ich betone nur, daß man da sehen kann, wie eine wirkliche Textgeschichte aussehen müßte und daß bloße Referate über diese oder jene Zeugen einen ganz geringen, um nicht zu sagen gar keinen Wert haben. (Vergl. übrigens: Vercellone, la storia dell' adultera nel Vangelo di S. Giovanni, Roma 1867). Damit soll indessen nicht gesagt sein, daß mir alle Behauptungen Sodens in diesem Stücke einwandfrei vorgekommen sind, aber sein Eindringen in die kleinsten Umstände bei der Textüberlieferung ist staunenswert und müßte einen Gegner zu einer gleichwertigen geistigen Bewaffnung zwingen. Auf S. 500 wird die erreichbare Urform der Perikope gegeben und gesagt, daß sie etwa nicht in verschiedener Fassung an verschiedenen Orten in das Tetraevangelium hineingekommen, sondern daß sie zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte das erstemal einverleibt wurde, um ihren Platz mit wechselndem Glück gegen alle Anfechtungen zu behaupten. Ich knüpfe hieran keine weiteren Bemerkungen, weil eben noch die abschließende Darstellung abzuwarten

ist, in der wir wohl über die ‚bestimmte Zeit‘ und vielleicht auch über den ‚bestimmten Ort‘ aufgeklärt werden.

Der letzte große Teil des Werkes befaßt sich (S. 525—704 Ende) mit den gelehrten Bearbeitungen der neutestamentlichen Schriften, insofern sie urkundliche Bedeutung haben. Da der zugestandene Raum schon fast erschöpft ist, so kann ich nur kurz den reichen Inhalt skizzieren.

Die Untersuchungen werden mit Ausschluß des Evangelientextes geführt und nur Rücksicht auf die Kommentare selber genommen, eine Methode, die auf den ersten Blick zum Widerspruch herausfordert, die aber berechtigt erscheint, wenn man bedenkt, daß der Text des Kommentars und jener der Evangelien eine ganz verschiedene Geschichte haben können, schon deshalb, weil eine dem Abschreiber eines Kommentars längst geläufige Textform sich vordrängen oder wenigstens die Grundlage öfters beeinflussen konnte. Zunächst werden die Kommentarwerke zu den vier Evangelien (Kyrillos von Alex. zu Johannes mit dem Siglum K[1], die Antiochener mit A usw., behandelt.

Es wird der Nachweis geführt, daß die Urform der Matthäus- und Johannes-Kommentare ein Exzerpt aus den Homilien das Chrysostomus ist, wie ja überhaupt die Kommentar- und Katenen-Literatur ihren Ausgang von Chrysostomus bezüglich Matthäus und Johannes und von Titus von Bostra bezüglich Lukas genommen. Zu Kyrillos von Alex. wäre zu bemerken, daß wir nur Fragmente zu Lukas besitzen (Migne PG 72, 475—950).

Selbstverständlich kommt die Niketas-Katene, die reichste, die wir besitzen, eingehender zur Sprache. Das Manuskript der verdienstvollen Arbeit Sickenbergers über diese Katene und ihren Zusammensteller konnte Soden noch durchblättern, eine Berücksichtigung aber war nicht mehr möglich, außer daß der Titel ‚Bischof von Soren‘ getilgt wurde.

Zur Besprechung der Kommentare des Euthymius Zigabenus und Theophylakt übergehend ist besonders auf die Untersuchungen über die Ausgabe von Paulus und Aktus — katholische Briefe des Euthalius hinzuweisen, dessen ομολογια mitgeteilt wird, die durch ihre Eigenart gegenüber anderen Symbolen bemerkenswert ist. Auf Grund der jetzt vorhandenen Urkunden wird auch eine Rekonstruktion des Lebensbildes dieses rätselhaften Mannes versucht (S. 648). Es ist immerhin noch dürftig und vielleicht auch einseitig. Weiterhin gelangt sein Prolog zur Paulusausgabe (S. 650—656) und der zu Aktus

— katholische Briefe (S. 667—669) zum Abdruck. Von seinem Werke wird gesagt, daß es fleißig und sachlich, aber ohne Kraft und Saft sei, und mit etwas zu tragischer Empfindung beigefügt, daß er möglicherweise ‚ein Opfer seiner Zeit‘ geworden sei — gemeint ist die römische Orthodoxie.

Schließlich befaßt sich Soden mit den Kommentaren zu den Aktus und katholischen Briefen (Andreas-Kommentar), die von den Kommentatoren, wie es bereits Euthalius getan, als eine Einheit betrachtet werden, dann mit den Kommentaren zu Paulus (der Hebräerbrief ist ausnahmslos eingeschlossen) von Theodoret (Auszüge aus den Homilien des Chrysostomus), Johannes Damaszenus, Theophylakt, Euthymius Zigabenus und endlich zur Apokalypse (Andreas).

Über die Bedeutung dieses jetzt besprochenen Werkes kann man freilich erst nach Vollendung desselben ein Urteil fällen, es müssen ja noch der 2. Halbband und der ganze 2. Band erscheinen. Aber schon das, was vorliegt — und das ist doch viel — liefert den Beweis von einer bewunderungswürdigen Arbeitskraft und Gewandtheit in diesem Fach, von Scharfsinn und dem lebendigsten Interesse für das so außerordentlich schwierige Problem der Textgeschichte, das nicht ungelöst bleiben darf, oder besser gesagt, das immer wieder durchforscht werden muß, soll den wichtigsten und erhabendsten Urkunden der Menschheit ihr wissenschaftliches Recht werden. Auch die Behandlungsweise ist durchaus vertrauenerweckend — einige Flüchtigkeiten sind leicht zu verzeihen — und so ist sicher zu hoffen, daß, um mit den Worten Jülichers den Wunsch auszudrücken (Einleitung in das N. T.² S. 402), durch ‚opferwilliges Rückwärtsdringen aus dem Hellen in das Grenzgebiet und allmähliches Fortschieben dieser Grenze nach dem Autographon zu‘ das Möglichste geleistet werden wird. Wir Katholiken werden uns dessen am meisten freuen.

Salzburg. Dr. M. Abfalter.

Die Summa Decretorum des Magister Rufinus. Herausgegeben von Dr. **Heinrich Singer**, Professor an der deutschen Universität zu Prag. Mit Unterstützung der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen. Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1902. CLXXXIII + 570 S.

Rufin nimmt in der Dekretistenschule als erster ‚apparator sive expositor aurei voluminis decretorum‘ eine hervor-

ragende Stellung ein. So spärlich auch die Nachrichten über die Person Rufins fließen, so steht doch unzweifelhaft fest, daß seine Summa sowohl der Zeit wie der Bedeutung nach der erste große exegetische Kommentar des Gratian'schen Dekretes ist, der seiner äußeren Form nach als selbständiges Werk bezeichnet werden muß; es erhielt wie die späteren nach diesem Vorbild verfaßten Dekret-Kommentare den Namen einer Summa (super decreta), wenn auch dieser Ausdruck mit der sonst üblichen Bedeutung dieses Wortes sich nicht deckt.

Dem Herausgeber gebührt vor allen das Verdienst, die echte Summa Rufins aus ihren echten Originalquellen uns dargeboten zu haben. Schon in seinen ‚Beiträgen zur Würdigung der Dekretistenliteratur' (Archiv für kathol. Kirchenrecht B. 69 S. 369 ff. [1893] und B. 73 S. 3 ff. [1895]) hatte Singer den Nachweis geliefert, daß die Ausgabe der ‚Summa magistri Rufini zum decretum Gratiani', welche Schulte (Gießen 1892) veranstaltet hatte, sich zum großen Teil nicht auf das Originalwerk Rufins stütze, sondern auf Handschriften, welche nur Exzerpte und Plagiate enthalten, weshalb Schultes Arbeit einen vielfach ganz entstellten und schwerverständlichen Text bietet. In der nun vorliegenden Ausgabe durch Singer sind jene Beiträge nicht bloß ergänzt und erweitert, sondern zu einem den Gegenstand abschließenden Werk angewachsen.

Zunächst werden 8 Handschriften, welche das Originalwerk Rufins enthalten, vorgeführt, sorgfältig beschrieben und kritisch untersucht (VII–XLIV). Ein zweiter Abschnitt enthält (S. XLV–LXIV) die Zeugnisse für die Autorschaft Rufins — indem der Herausgeber den Nachweis liefert, ‚daß die Schule nur das in unseren Handschriften enthaltene Werk dem Rufin beilegte' (S. LXIV). Großes Interesse beanspruchen die Ausführungen über die Person Rufins, wenn sie auch nur lückenhaft sind (S. LXV–LXXIX): in dem Verfasser des ersten großen Kommentars zu Gratians Dekret haben wir einen Italiener zu erblicken (LXXVI), der wahrscheinlich einer Bauernfamilie entstammte (S. LXXIV), später als Lehrer des kanonischen Rechtes in Bologna wirkte (LXIV) und als Bischof von Assisi sein Leben beschloß (S. LXVIII ff.). Seine ‚Summa' ist wahrscheinlich zwischen 1157–59 entstanden; Rufin war jedenfalls 1179 Bischof in Assisi und diesen Bischofssitz hatte 1192 schon ein gewisser Guido inne; genauere Angaben über die Zeit seiner bischöflichen Amtstätigkeit lassen sich bis jetzt nicht geben.

Der 4. Abschnitt (S. LXXX—CXXVI) ist dem Werke Rufins, beziehungsweise der kritischen Analyse desselben gewidmet; mit großer Sorgfalt und Akribie verzeichnet der Herausgeber die Autoren und Quellen, aus denen Rufin geschöpft hat. Im letzten Abschnitt werden die Arbeiten der Plagiatoren Rufins (CXXVII bis CLXXXIII) sorgfältig beschrieben und einer eingehenden kritischen Würdigung unterzogen; als solche Plagiate müssen angesehen werden: das aus der Bibliothek der ehemaligen Universität Mainz stammende Manuskript iur. 52 fol. der Stadtbibliothek zu Mainz; die Handschrift der königl. Bibliothek zu Bamberg P. I. II.; die Handschrift der Vatikanischen Bibliothek Cod. Lat. Palat. 678; die Handschrift der Göttinger Universitätsbibliothek Ms. iurid. 159.

Singer und teilweise dem Franzosen Tanon gebührt das Verdienst, die Plagiate als solche erkannt und nachgewiesen, und die echte Arbeit Rufins zugänglich gemacht zu haben; Schulte erscheint bei dieser Gelegenheit in ungünstigem Lichte in mehr als einer Hinsicht. Die durch Singer besorgte Textausgabe der Summa decretorum magistri Rufini entspricht allen Anforderungen der modernen Kritik und präsentiert sich als Frucht sorgfältiger, mühsamer und gewissenhafter Arbeit. Viele Zitate in der Einleitung wären wohl besser als Noten unter den Strich zu setzen, damit sie den Zusammenhang des Textes nicht unliebsam stören. Die Ausstattung ist recht anerkennenswert.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrh. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche von Dr. Konrad Lübeck. Münster i. W. Verlag von Heinrich Schöningh. 1901. V. Band IV. Heft der Kirchengeschichtlichen Studien herausgegeben von Dr. Knöpfler, Dr. Schrörs, Dr. Sdralek, o. ö. Professoren der Kirchengeschichte in München, Bonn und Breslau.

‚Bereits auf und kurz vor dem Nizänum . . . hatte die orientalische Kirche sich in ihren Verwaltungsformen und -grenzen völlig dem Staate assimiliert . . . Enger und inniger konnte zu dem damaligen Zeitpunkte der Anschluß an die weltliche Organisation sich nicht gestalten.‘ Aber ‚die Kirche hatte mit einem solchen Anschluß kaum ihren eigenen Vorteil gefördert . . Ein aus freier Selbsttätigkeit

hervorgegangenes Gliedern und Ordnen ihrer ganzen Verwaltung war der Kirche (des Orients) für die Zukunft unmöglich, sie hatte sich selbst gebunden und ihren Willen in diesem Punkte vergeben.' (S. 171, f.) Wie es soweit gekommen ist, das erzählt uns Lübeck in seiner Schrift über ‚Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients.'

Die Apostel waren zunächst an die Juden gewiesen; diese aber waren vornehmlich in den Städten ansässig und hatten in den Hauptstädten der Provinzen in ihren Synagogen ein religiöses Einigungsmittel: kein Wunder, daß die Apostel gerade zu diesen ihre Schritte lenkten, um dort das große Bekehrungswerk zu beginnen. War der Erfolg dort auch nicht allzu groß, eine kleine Gemeinde konnte sich überall bilden, welche dann der Mittelpunkt ward für die Ausbreitung der Religion auch in die benachbarten Provinzialstädte. Diese Art von Ausbreitung des christlichen Glaubens hatte notwendig zur Folge ein innigeres Verhältnis der Städte einer Provinz unter einander, die sich wohl auch als eine eigene Gruppe gegen andere Provinzen abgrenzten und absonderten, und zu ihrem natürlichen Zentrum die Hauptstadt der Provinz gewannen: es entstand die Mutterkirche, die Metropole (S. 8 ff.) Anspielungen an diesen Zustand findet L. bereits in den Briefen der Apostel (S. 13 ff.)

Aber auch wo die kleineren Städte einer Provinz nicht von ihrer Hauptstadt aus missioniert wurden, mußten doch die hervorstechendsten Opportunitätsgründe einen Anschluß derselben an ihre durch Alter und Herkommen geheiligte bürgerliche Metropole herbeiführen; der zentrale Einfluß, welcher dieser zukam, mußte ja auch für die kirchliche Verfassung die größten Vorteile bringen. Auf diese Weise kam es denn, daß sich schließlich die Grenzen der einzelnen Teilkirchen konsequent über diejenigen der staatlichen Provinzen legten und die christlichen Gemeinden einer solchen Provinz in der Metropole der zivilen Eparchie ihr Zentrum erhielten (S. 14—16).

Eine weitere Bestärkung und Förderung erhielt diese Organisation, besonders was das Ansehen des Oberbischofs anging, durch eine gewisse feindliche Stellung der Kirche gegen den Kaiserkult, die sie bewog, dessen Organisation herüber zu nehmen. Der Verfasser vertritt hier eine Meinung, wie sie sich ähnlich schon in der pseudo-isidorischen Sammlung päpstlicher Dekretalien aufgezeichnet findet[1]. Nichts destoweniger läßt sich ein solch durchgreifender Einfluß

[1]) Cf. Decret. ps.-isid. ed. Hinschius pg. 39 c. 28 s.



des Kaiserkultes auf die kirchliche Einrichtung und Verfassung schwer beweisen, und auch was L. vorbringt, sichert dieser Sache nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit. Denn daraus, daß der Apostel Paulus mit einigen Asiarchen näher bekannt oder befreundet war, folgt noch nicht, daß er ihre Einrichtungen nachgeahmt hat; daraus, daß Johannes an Gemeinden schrieb, worin solche kaiserliche Kulttempel standen, folgt noch nicht, daß diese gerade deshalb von ihm bevorzugt waren, zumal da sich dieses Zusammentreffen auch anders erklären und sich nicht einmal bei allen 7 Kirchen konstatieren läßt.

Die schon bestehende Kongruenz kirchlicher und weltlicher Provinzialgrenzen war durch die Einrichtung regelmäßiger Partikularsynoden wesentlich vertieft und befestigt worden und der Anschluß der christlichen Gliederung an die staatliche hatte sich nur noch inniger vollzogen (S. 37); dies ist das 3. Stadium der Entwicklung, in welches uns L. führt. In ihm war die Provinzialverfassung der Kirche des Orients vollendet; der Metropolite mußte eine neue Stärkung im Ansehen erfahren; in seiner Stadt fanden diese Versammlungen statt, ihm kam bald das Berufungsrecht und das Präsidium der Synoden zu: so hatte jede Provinz auch ein ständiges Haupt erhalten, und dieses alles im engsten Anschluß an die Dispositionen des Staates (S. 42). — Die Provinzialsynoden aber wurden nach L. ins Leben gerufen, nicht etwa unter einer Anlehnung an das Apostelkonzil (Apg. 15), wie noch Philipps, Hefele, Hergenröther meinten — dies wäre unbegründet und historisch nicht nachweisbar (S. 32, Note 2); sie entstanden vielmehr als Gegenstück und Gegengewicht gegen die heidnisch-religiösen Landtage, welche alljährlich in den Hauptstädten der Provinzen tagten und von Vertretern aus allen einzelnen Orten der Provinz beschickt wurden. — Ob nun eine Nachbildung dieser Landtage in den christlichen Provinzsynoden sich besser nachweisen läßt, als deren Anlehnung an das Apostelkonzil? man kann mit Recht daran zweifeln, und was L. vorbringt an Beweisen, ist nicht darnach angetan, diese Zweifel zu verscheuchen. Wohl kann man zugeben, daß jene Landtage nicht ohne Einfluß gewesen sein mögen auf Umstände und weitere Ausbildung der kirchlichen Versammlungen; diese selbst aber lagen doch allzusehr in der Natur der Sache und waren allzufrüh schon Sitte in der Kirche, als daß man, um ihre Entstehung (vgl. S. 34 oben) zu begründen, den Umweg nehmen müßte über heidnische Gebräuche und Gepflogenheiten. Man vergleiche nur, was L. selbst S. 32 hierüber sagt. Daß aber diese

Versammlungen gerade in der Metropole stattfanden, hat seinen naheliegenden, naturgemäßen Grund darin, daß, wie die Provinzialsynode von Antiochien (341) sagt, alle, welche Geschäfte haben, von allen Seiten in der Metropole zusammenkommen' (L. S. 61).

Es folgte die Neuorganisation des römischen Reiches durch Kaiser Diokletian; damals erst sei es gewesen, so meint L., daß ‚die Kirche mit Reflexion und freier Bestimmung über ihre Beziehungen zum Reiche und zum politischen Organismus zu entscheiden hatte' (S. 49); daß auch in den Gegenden, wo die kirchliche Hierarchie sich vielleicht noch nicht ausgebildet hatte, dieselbe auf der Grundlage der Neueinteilung des Reiches sich nunmehr vollzog (S. 52). Dieser hierarchische Ausbau der orientalischen Kirche erhielt schließlich seine authentische Bestätigung auf dem Konzil von Nizäa, welche hierin nur schon bestehendes Recht anerkannte, wie L. mit guten Gründen gegen Sohm darlegt (S. 56 f.).

Wenn jedoch der Verfasser S. 68 schließlich meint: ‚Mit dem vierten nizänischen Kanon hatte die kirchliche Entwicklung ihre organisatorische Freiheit freiwillig sozusagen preisgegeben und sich in eine grundsätzliche Abhängigkeit von den territorialen Festsetzungen der Staatsgewalt gebracht: einer *jeden Abänderung* der bestehenden Provinzialeinteilung wollte und *mußte* sie sich nunmehr fügen, ihre Organisation war keine bleibende mehr, sondern der Gefahr ständigen Wechsels unterworfen'; so wird man dieses recht zu verstehen haben, ähnlich wie das Konzil von Chalcedon jede Änderung des Symbolums untersagte und feierlich verbot. Wie genau diese Angliederung der Kirche an die Staatsverfassung zur Zeit des nizänischen Konzils sich vollzogen hatte, zeigt L. am Schlusse des ersten Abschnittes seiner Studie an der Hand einer Vergleichung der Konzilsunterschriften mit dem Veroneser Verzeichnisse der diokletianischen Reichseinteilung.

Über den 2. Abschnitt von Lübecks Ausführungen will ich mich kürzer fassen: hier werden wir belehrt, wie die Entstehung größerer Verbände um die Mittelpunkte von Antiochia, Ephesus, Alexandria u. s. w. vor sich gegangen, und schließlich Konstantinopel zu seinem Übergewicht im Orient vorgedrungen sei. Der Bestand solch größerer Verbände ist nach L. nicht so alt, als man etwa glauben möchte: ‚erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts . . treten Zentren hervor, um welche sich geographisch zusammenliegende Provinzen ständig scharen, und vereinigt sich in diesen Kommunikationspunkten über die sich gruppierenden Provinzen ein bleibender Einfluß, eine fühlbare

Macht' (S. 100). Doch scheint L. selbst nicht allzuviel auf dieses späte Entstehen der Obermetropolitansitze zu geben, wenn er z. B. von Alexandrien folgendes berichten konnte: ,Alexandrien andererseits tritt fast gleichzeitig mit Antiochia (in der 2. Hälfte des 3. Jahrh.) in einer zentralen Stellung in Ägypten und den diesem naheliegenden Provinzen auf, wenn es dieselbe auch vielleicht schon lange zuvor eingenommen hatte' (S. 102).

Fragt man um die Entstehungsgründe der Vorrechte dieser Kirchen: so weiß L. manche namhaft zu machen. Der Umstand, daß gerade in Antiochien zahlreiche Provinzen sich zu größeren Synoden versammelten (S. 104), der Umstand, daß Alexandrien schon religiöses Zentrum für die Kulte der Heiden und Juden gewesen, waren es wieder, welche das Übergewicht dieser Städte begründeten (S. 105 ff.) Schließlich war es noch die weltliche Machtstellung, welche hier ein übriges tat, besonders, wo es galt, die Machtstellung der Obermetropoliten unter einander ins gegenseitige Verhältnis und endlich Konstantinopel an die Spitze des Orients zu bringen. Daß eine jener Kirchen ihrer apostolischen Nachfolge oder einer apostolischen oder kirchlichen Verfügung ihr Ansehen verdanke, das wird entweder geleugnet (S. 104) oder es gilt erst an letzter Stelle (S. 218 ff.; 224).

Ohne Verfügung der rechtmäßigen kirchlichen Autorität kann meines Erachtens keine jurisdiktionelle Oberhoheit in der Kirche Christi entstehen; und diese Ansicht, aus sich schon wahrscheinlich, läßt sich auch historisch bei weitem besser erhärten, als die Ansicht L.s. Wenn wir wissen, daß Petrus seinen Schüler, den Evangelisten Markus, nach Ägypten geschickt hat, mit dem Auftrage von Alexandrien aus die Kirchen jener Landstriche einzurichten, zu ordnen und zu regieren, so finden wir begreiflich, daß dessen Nachfolger auf dem Stuhle von Alexandrien auch die Träger seiner Vorzugsstellung sein werden; oder wenn derselbe Petrus an seiner Stelle zu Antiochien jemand zurückließ, der das Amt versehe, welches er selbst durch einige Jahre inne hatte: so verstehen wir, wie zu diesem von Petrus bestellten Oberbischof die Bischöfe der umliegenden Provinzen mit Ehrfurcht und Unterwürfigkeit emporschauten. Ja nur so begreift man dies, und zwar um so mehr, als die Bischöfe der Provinz durchaus nicht immer so ,willig sich beugten', als L. sich dieses vorstellt (S. 108); im Gegenteil in den vielfältigen und häufigen Reibereien und Eifersüchteleien, von welchen schon Eusebius (zit. bei L. S. 41) berichtet, wäre es ein wahres Wunder gewesen, wenn sich die Obermetropoliten

durch Jahrhunderte in ihrer Stellung behauptet hätten, wofern sie nicht durch gesicherte und formell bestehende Rechte von anfang an hierin geschützt gewesen wären.

Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß ähnliche Erwägungen, wie sie L. als für sich genügend darstellt, für die Päpste oder auch schon für die Apostel maßgebend gewesen sein mögen, an gewisse Städte jene Oberhoheitsrechte zu knüpfen; nur wären dann diese weltlichen Rücksichten nicht der eigentliche Grund jener Vorrechte, sondern nur die Veranlassung apostolischer Anordnung. Die Schwierigkeiten, welche L. (S. 221 ff.) sich einwirft, treffen diese Meinung durchaus nicht; denn nicht apostolische Gründung als solche sichern einer Kirche diesen Vorrang, sondern apostolische Abordnung, welche in jener besondern Weise vor sich ging, wie der heilige Paulus den Timotheus nach Ephesus sandte, und als er ihn abberief, ihm den Tychikus zum Nachfolger bestellte (2. Tim. 4, 11 f.); oder wie der heilige Petrus den Evangelisten Markus nach Alexandrien sandte, um die dortige Kirche in weitem Umkreise zu ordnen und zu regieren. Diese Ansicht war auch im Orient durchaus nicht so fremd, als L. es darstellt (S. 220 f): Der heilige Chrysostomus sprach fast um dieselbe Zeit wie Damasus sich dahin aus, daß die Kirche von Antiochia ihre Vorrechte dem Umstande verdanke, daß Petrus auf Anordnung Gottes längere Zeit dort verweilt habe (homil. in s. Ignat. n. 4), schon vor ihm stützt Polykrates von Ephesus sein Ansehen auf die Anwesenheit von Aposteln in seinen Gemeinden und die Provinzialsynode von Antiochien beruft sich zur Begründung der Rangesordnung unter den Bischöfen auf einen altgültigen Kanon der Väter; man vergleiche diesbezüglich den ersten Kanon der apostolischen Kirchenordnung oder der koptischen Kirchenordnung; ferner die Klementinen, Rekognit. IV, 35 coll. homil. XI, 35, wo gesagt wird, daß Petrus selbst dem Apostel Jakobus, als dem Bischof von Jerusalem, und seinen Nachfolgern dergleichen Aufsichtsrechte zuerkannte. — Es ist auch eine Art Widerspruch, wenn L. in seiner Meinung verharrend von ‚einer klug angelegten und wohlberechneten Organisation' redet (S. 17).

Kann ich so in einigen Punkten mit dem Verfasser nicht übereinstimmen, so bin ich doch weit entfernt davon, seiner Arbeit ihren Wert abzusprechen; im Gegenteil ich halte sie für eine geradezu bedeutende Leistung. Die Ausführungen L.s gegen Sohm und andere Gegner sind nicht selten ganz vortrefflich, besonders wo er über die

Stellungnahme der Synode von Nizäa in Bezug auf die Obermetropolitankirchen spricht. Die Schrift liest sich mit steigendem Interesse bis zum Schlusse und, was die Hauptsache ist, sie ist ungemein anregend. Zeitangaben werden manchmal ungern vermißt: auch wäre es gut gewesen, zu verraten nach welcher Ausgabe Eusebius und andere zitiert sind; ich muß gestehen, daß ich nicht selten in Verlegenheit war, als ich angegebene Stellen vergleichen wollte.

E. Dorsch S. J.

Geistlicher Führer auf dem Tugendwege. Anleitung zur Aſceſe von J. B. Scaramelli S. J. In dritter verkürzter Auflage bearbeitet v. B. M. Winkler. I. Bd. XII. 351. II. Bd. VII. 310 S.

Scaramellis († 1742) *Direttorio ascetico* zählt zu den klassischen Werken der aszetischen Literatur. Seitdem man angefangen die Aszetik als eigene von den übrigen theologischen Disziplinen, besonders von der Moraltheologie, getrennte Wissenschaft zu behandeln, wird dieselbe ganz allgemein als die Lehre von der christlichen Vollkommenheit bezeichnet und ihre Aufgabe dahin bestimmt, das Streben nach der christlichen Vollkommenheit zu wecken und zu leiten. Weil die Vollkommenheit in der vollkommenen Übung der Tugenden besteht, muß jede Aszetik eine wissenschaftliche, möglichst genaue und vollständige Darstellung der christlichen Tugenden bieten. Mit Recht sagt daher Kihn (Enzyklopädie u. s. w. S. 459): ‚Die Aszetik ist gleichbedeutend mit Tugendlehre‘. Scaramelli bezeichnet als das Wesen der christlichen Vollkommenheit die Liebe Gottes und des Nächsten und faßt die übrigen besonders die sog. sittlichen Tugenden als nähere Vorbereitung zur Liebe Gottes und zur Vollkommenheit.

Die Vorzüge Sc.s bestehen darin, daß er die ganze Aszetik in systematischer Ordnung ebensofern von unbesonnener Übertreibung als von sentimentaler Überschwänglichkeit, einfach und nüchtern, aber auch gründlich und gediegen auf dem sicheren Fundamente der dogmatischen Theologie mit reicher Benützung der hl. Schrift und der aszetischen Werke der hl. Väter zur Darstellung bringt. Er leidet aber auch an großen Schwächen. Abgesehen von der behäbigen Breite, in der seine Rede sich hinbewegt, und den vielen Wiederholungen, mit welchen er die einzelnen Abschnitte einleitet und abschließt, nimmt er die zahlreichen Beispiele, welche die aufgestellten Tugendlehren erklären und

empfehlen sollen, mit Vorliebe ohne kritische Wahl aus dem Leben der Altväter und aus den Chroniken der mittelalterlichen Klöster. Zudem besaßen wir Sc.s Werk in einer deutschen Übersetzung, die nicht als gelungen bezeichnet werden kann. So kam es, daß das an sich kostbare Werk in Deutschland weniger benützt wurde.

Es war darum eine sehr dankenswerte Aufgabe, der sich P. Winkler unterzogen, ‚das Werk in bedeutend kürzerer Fassung und mit Beseitigung mancher dem heutigen Zeitcharakter minder entsprechenden Erzählungen erscheinen zu lassen'. So besitzen wir jetzt das *Direttorio ascetico*, das in der früheren Ausgabe unter dem Titel ‚Anleitung zur Aszese' vier Bände umfaßte, in zwei mäßigen Bänden, die mit Beseitigung der Mängel des Verfassers dessen Vorzüge aufweisen und in gefälliger Form eine vollständige Aszetik, die trotz der Auslassungen wie aus einem Gusse hervorgegangen ist, darstellen. Das Werk kann jedem, der nach Vollkommenheit strebt, besonders aber den Beichtvätern und Seelenführern, für die es zunächst gedacht und gearbeitet war, ganz vorzügliche Dienste tun.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

The English Church in the sixteenth Century from the Accession of Henri VIII. to the Death of Mary. By James Gairdner. XV. p. 430 in 8. London, Macmillan 1902.

In den meisten kürzeren oder längeren Darstellungen des Zeitalters der Reformation werden eine Menge von falschen Angaben, unverbürgten Anekdoten, von schiefen und nur halbwahren Urteilen nachgeschleppt. Selbst die neuesten Werke von Dixon, Perry, Wakeman, Overton haben viele Fehler stehen lassen, weil sie die Mühe gescheut — die protestantische Tradition auf ihren wahren Gehalt zu prüfen. Von Gairdner, der in den Einleitungen zu den Calendars in seinen im Dictionary of National-Biographie veröffentlichten Artikeln und in den zahlreichen, in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Abhandlungen, mit so vielen Irrtümern aufgeräumt hat, durften wir eine streng historische Darlegung des wahren Sachverhaltes erwarten. Belegstellen sind leider durch den Plan des Unternehmens ausgeschlossen. Für die Regierung Heinrich VIII. bieten die Einleitungen zu den State Calendars das Nötige, für die zwei folgenden Regierungen sind wir auf Pollard und Stone angewiesen. Die schlichte und

knappe Erzählung der Tatsachen schloß geschichtliche Parallelen, Charakteristiken, Zusammenfassung der Hauptresultate aus, aber einige Fingerzeige hätte G. doch geben müssen. Der gewöhnliche Leser kann sich weder von Heinrich VIII., noch seinen Ministern, noch von seinen Nachfolgern ein richtiges Urteil bilden und wird Heinrich VIII. viel höher stellen, als er es verdient. Hallarm, der in ihm eine Geißel Gottes, einen der furchtbarsten Despoten sieht und Dixon, der seinen maßlosen Egoismus betont, sind der Wahrheit viel näher gekommen, als Gairdner, der ganz trocken und teilnamslos alle die Greueltaten dieses Wüterichs schildert und ihn zu allerletzt noch absolviert, weil er den Anglikanismus, diese beste aller protestantischen Religionsformen, in der der wissenschaftliche Forscher am wenigsten durch Dogmenzwang beengt wird, ins Leben gerufen hat. Wir gestehen, wir waren auf diese Schwankung der religiösen Ansichten Gairdners nicht gefaßt, sie stimmt schlecht zu den früheren Werken, die eine richtigere Auffassung des Katholizismus bekunden. Dies hindert uns jedoch nicht, die wirklichen Vorzüge des vorliegenden Buches anzuerkennen.

Gehen wir auf Einzelheiten ein und suchen wir den Entwicklungsgang Heinrichs VIII. nachzuweisen. Derselbe besaß bei seiner Thronbesteigung wirklich gute Eigenschaften, Liebe und Achtung für seine Gattin, Familiensinn, einen großen Edelmut, aber die Vergnügungssucht, die maßlose Verschwendung und die ungeregelte Ruhmsucht, vor allem der Umgang mit gewissenlosen Höflingen, verdarb seinen Charakter und zogen den rücksichtslosen Egoismus groß, der über die Rechte seiner Untertanen hinwegschreitend, gerade auf das Ziel losging und seinen Gelüsten die Zügel schießen ließ. Man hat den religiösen Sinn des Königs, seine Anhänglichkeit an den alten Glauben, seine Einschärfung katholischer Dogmen mit Ausnahme des Supremats des Papstes betonen zu müssen geglaubt und ihm alles dieses zum besonderen Verdienst angerechnet; entdeckte aber bei näherer Prüfung, daß er sich durch politische Gründe oder Launen bestimmen ließ, und bald den Protestantismus, bald den Katholizismus begünstigte, je nachdem es ihm Vorteil brachte. Heinrich würde wohl zur Aufhebung der Klöster, Einziehung des Kirchengutes geschritten sein, wenn auch keine Anna Boleyn seinen Sinn berückt, kein Papst seine neue Eheschließung verboten hätte. Nachdem er bei Auferlegung hoher Steuern auf so geringen Widerstand bei Parlament und Volk gestoßen war, lag es nahe, daß er auch seine Hand auf das Kirchengut legte und den Klerus gerade so aussaugte, wie er vorher die

Laien ausgesaugt hatte. Ein vollendeter Heuchler, wußte er sich den Schein der kirchlichen Gesinnung, des religiösen Ernstes zu geben. Er mag wohl grimmig in sich hineingelächelt haben, wenn er sah, wie Gegner, wie Crammer, Gardiner rc. ihn zu ihren Ansichten zu bekehren suchten, während er in Wahrheit keinen Gott außer sich anerkannte. In seinem Betragen gegen seine rechtmäßige Gattin Katharina und seine Tochter Maria erinnert er uns an die schlimmsten orientalischen Despoten. Von seiner Tochter zu fordern, daß sie ein Dokument unterschreibe, in der die Ehe mit Katharina als blutschänderisch, sie selbst als Bastard bezeichnet wird, und sie im Weigerungsfalle mit dem Tode zu bedrohen, verrät eine so unnatürliche Roheit, wie man sie höchstens bei Barbaren findet. Daß Maria das Dokument, das sie nicht las, unterschrieb, können wir nicht einen Akt der Feigheit oder gar eine Verleugnung ihrer Vergangenheit nennen. Sie unterwarf ihr Urteil dem des kaiserlichen Gesandten und gab, um ihren Vater nicht zu einer neuen Freveltat zu treiben, nach. Der Hauptreformator Englands war ohne Religion, seine Tochter Elisabeth glich ihm hierin vollständig, die Werkzeuge, deren er sich bediente, Thomas Cromwell, Thomas Crammer, waren gleichfalls ohne tiefere, religiöse Überzeugung; nur bei untergeordneten Persönlichkeiten finden sich Glaube, Begeisterung und die Bereitwilligkeit, ihr Leben in die Schanze zu schlagen. Kein Land hat so viele minderwertige, aller höheren Eigenschaften bare Reformer aufzuweisen, wie auch Bischof Creighton zugibt; die Männer, die Achtung einflößen, die Thomas More, John Fischer, Gardiner, Pole, sind Verteidiger des Papsttums. Dieser Punkt ist leider von G. nicht berührt worden. Der Aufstand des Nordens — die sogenannte Gnadenwallfahrt würde wohl eine ganz andere Wendung genommen haben, wenn die Bischöfe der Wahrheit Zeugnis gegeben und die religiösen Neuerungen als einen Abfall vom alten Glauben bezeichnet hätten. Die Bischöfe machten die Großen des Nordens irre und veranlaßten dieselben, Verhandlungen anzuknüpfen und verhinderten sie, nach dem Süden vorzudringen und den König zur Wiederherstellung der katholischen Kirche zu zwingen. Der tyrannische Heinrich rächte sich für die erlittene Demütigung durch Hinrichtung der Führer, obgleich er ihnen Straflosigkeit zugesagt hatte. Man hat in der Beschränkung der großen Vorrechte des Adels des Nordens eine weise Maßregel gesehen; aber dadurch werden die Justizmorde, die sich Heinrich zuschulden kommen ließ, nicht entschuldigt. Gairdner geht auf diese Frage nicht näher ein. Die

große Mehrheit Englands hing am alten Glauben, konnte aber, von ihren Führern, den Bischöfen und weltlichen Großen, dem Adel im Stiche gelassen, sich nicht zum Widerstande organisieren, nachdem man die günstige Gelegenheit zum Losschlagen verpaßt hatte (1536). Heinrich VIII. war auch später noch nicht ohne Besorgnis vor einer Erhebung des Volkes, darum suchte er, während die Gefahr andauerte, mit Rom wiederum Verbindungen anzuknüpfen, während er gleich darauf, nachdem er vorläufig nichts mehr zu befürchten hatte, eifrige Katholiken unter schnöden Vorwänden hinrichten ließ. Das fabelhafte Glück und die schreckliche Grausamkeit des Königs lähmten die Tatkraft der energischen Männer, der Kampf gegen ihn schien aussichtslos. Die dumme, dreiste Hartnäckigkeit, welche eine Niederlage nie anerkannte, wurde als Berechnung und Standhaftigkeit ausgelegt. Heinrichs äußere Politik war äußerst töricht; er konnte und wollte nicht sehen, daß ihm vonseite Frankreichs und Spaniens keine Gefahr drohte, wenn er sich neutral hielt.

Die Schlußbemerkungen G.s sind uns unverständlich: ‚Es war Tatsache, so liest man, daß die Kirche zu groß geworden, die Regierung der Kirche zu schwierig war, als daß sie vom Papst und den Konzilien hätte geführt werden können. Das Trienter Konzil hatte von vorneherein zu gewissen religiösen Wahrheiten Stellung genommen und nahm keine Rücksicht auf die Lage frommer Seelen in England, welche den Zeitumständen Zugeständnisse zu machen gezwungen waren.‘ Nun, die katholische Kirche ist seither weit größer geworden, die Zahl der Katholiken hat um viele Millionen zugenommen und trotzdem macht sich der Einfluß des Papstes auch im entferntesten Winkel der Erde bemerkbar. Die katholische Kirche besitzt gerade durch ihre Konzentration einen unleugbaren Vorzug über die protestantischen Landeskirchen. Der tiefere Grund der Losreißung Englands von der katholischen Einheit ist daher anderswo zu suchen, nämlich in dem Staatsabsolutismus, der sich in Heinrich VIII. verkörpert hat. Der Adel war unter Heinrich VII. und VIII. seiner Macht beraubt worden und außer Stand, die Kirche wie früher zu schützen, die Masse des Volkes befand sich in einem Zustande der Unmündigkeit, der König hatte somit, da die meisten Bischöfe seine Kreaturen waren, gewonnenes Spiel. Daß noch andere Gründe die Einführung der Reformation mit verursacht haben, soll nicht geleugnet werden. Das Konzil von Trient kam gewissermaßen zu spät, hätte aber weder in der Rechtfertigungslehre noch in der Theorie von der Prädestination

den Lutheranern und Calvinern nachgeben können, ohne mit der in der Kirche seit Jahrhunderten festgehaltenen Lehre zu brechen, ohne dem Prinzip der Unfehlbarkeit in der Lehre zu entsagen. Man konnte doch von einer Kirchenversammlung die Sanktionierung von Irrtümern nicht verlangen, welche selbst der moderne Protestantismus, geschweige denn der Anglikanismus verurteilt hat. Hätte Gairdner die Verfassungsgeschichte der englischen Kirche von Makover zu Rate gezogen, dann würde er sich deutlicher und korrekter ausgedrückt haben. Das Trienter Konzil hatte übrigens mit den Verfolgungen der Protestanten unter Maria nichts zu tun. Die Richter beriefen sich auf die alten Statuten des Landes und hätten klüger daran getan, sich der Ketzerverbrennung zu enthalten, durch die sie einen Umschwung zugunsten des Protestantismus veranlaßten. Während die meisten Forscher den Anglikanismus eine unnatürliche Verquickung protestantischer Lehre mit katholischer Regierungsform, eine Kompromißreligion nennen, sieht G. in derselben die goldene Mitte. Das ist jedenfalls nicht die Ansicht der Ritualisten, welche in den letzten 50 Jahren viel, was die Reformer verworfen, wieder eingeführt haben, nicht der breiten und nicht der niedrigen Kirche — welche den eigentlichen Protestantismus zur herrschenden Lehre der Staatskirche zu machen suchen. Wir haben einige Prinzipienfragen, die von G. unrichtig aufgefaßt wurden, tadeln müssen. Es freut uns, daß wir in rein geschichtlichem mit ihm meistens einverstanden sind. Eine zweite Auflage, die wohl nicht lange auf sich warten lassen wird, bringt uns hoffentlich die nötigen Verbesserungen.

A. Zimmermann.

L'Enfant et la vie. Von Henri Bremond. XLIV S. 279. Paris, Retaux, 1902.

L'Inquiétude Religieuse Aubes et Lendemains de Conversion (Couronné par l'Académie française. Von demselben. Paris, Perrin. 1902.

Ames religieuses. John Keble, La vocation de l'Abbé de Broglie, Edouard Thring. IX S. 294. Paris, Perrin, 1902.

Das an erster Stelle genannte Büchlein möchten wir Eltern und Lehrern besonders warm empfehlen. Unter den zum Teil trefflichen pädagogischen Büchern der letzten Jahre ist auch nicht eines,

das so reich an schönen Gedanken, so anschaulich und so ansprechend ist. Es ist nicht bloß ein Kinderfreund, sondern ein priesterlicher Erzieher, der es mit seiner Aufgabe ernst genommen, und sich mit der einschlägigen pädagogischen Literatur Englands und Frankreichs vertraut gemacht hat. So viel auch über die großen englischen Pädagogen Dr. Arnold und Edward Thring geschrieben worden ist, so bieten doch B.s Studien viel Neues. In dem ersten handelt B. über die literarische Erziehung und über die in dieser Hinsicht von der Mutter und dem Priester zu lösende Aufgabe. Die Bemerkungen über Madame Lavergne als Erzieherin ihrer Kinder und Jugendschriftstellerin, sind so ausgezeichnet, daß man sie immer wieder liest. Br. eignet die Kunst, durch Beispiele und Erzählungen die tiefsten Fragen zu beantworten, in hohem Grade; weit entfernt, durch banale Phrasen die Leser zu ermüden, gibt er uns charakteristische, aus dem Leben geschöpfte Beispiele mit treffender Nutzanwendung. So erzählt er, wie der nachher so berühmte Dichter Mistral eine schöne Blume pflücken wollte und deshalb fast ertrunken wäre. Als der Knabe in seinem Bette erwachte, fand er die herrliche Blume auf dem Kopfkissen und griff sogleich darnach. Daran knüpft Br. die Lehre: Mütter, überlaßt es nicht dem Zufall, wenn ihr wollt, daß eure Kinder Blumen suchen; nein, führet sie bei der Hand. Es gibt keine schöneren Blumen, als die, welche sie in eurer Nähe liebgewonnen haben. Das Buch ist reich an den trefflichsten Ratschlägen, die zum Teil andern, von Katholiken wenig gekannten Büchern entnommen sind. Auch Br. führt Klage darüber, daß nicht nur die für kleine Kinder und die reifere Jugend bestimmten religiösen Bücher durch falsche Rhetorik, konventionelle Redensarten, ungeschickte Gleichnisse entstellt sind und die Kinder mit Ekel erfüllen, sondern daß die ganze religiöse Literatur an Bestimmtheit, Deutlichkeit und Schönheit der Darstellung sehr viel zu wünschen übrig läßt, weil Schriftsteller und Prediger die Gedanken und Ausdrücke der Alten einfach wiederholen, statt sie den Zuhörern anzupassen, statt auf Fragen, die jeder Leser auf der Zunge hat, zu antworten. Nicht selten klagen wohlmeinende Laien, daß sie die Sprache der Theologen zuerst übersetzen müßten, bevor sie dieselbe verstünden. Br. empfiehlt für den Prediger ganz besonders die Schriften der Gegner unseres Glaubens, denn nur wenn wir ihre Einwände kenneten, wären wir imstande, dieselben zu widerlegen und die Zweifel der Zuhörer zu zerstreuen. Eine gründliche Bibelkenntnis, eine selbständige Auffassung und Erforschung

ihres Inhaltes wird dem Prediger und religiösen Schriftsteller noch größere Ausbeute gewähren, wie das Beispiel des berühmtesten Redners, John Bright, zeigt. Br. gibt in dem Kapitel ‚Die Ausbildung des religiösen Sinnes' treffliche Fingerzeige und empfiehlt als besonders geeignet das bei Retaux erschienene Büchlein von Lejeune ‚Gebete vor und nach der heiligen Kommunion'. Wie andere Pädagogen redet er der öffentlichen Vorlesung im Kreise der Familie das Wort und findet nichts so gefährlich, als die Gewohnheit der Kinder für sich selbst zu lesen. Denn sie führt zur Flüchtigkeit, zur Geheimnistuerei und dem sich Abschließen von andern.

Der pädagogischen Studie des an erster Stelle genannten Bändchens läßt Br. zwei Bändchen folgen, welche die Grundsätze der religiösen Psychologie an Beispielen erläutern, welche der Geschichte Englands und Frankreichs entnommen sind. Das erste dieser zwei Bändchen schildert Seelen, die nach der Wahrheit suchen und beschreibt die Kämpfe, die sie am Vorabende und dem Tage nach ihrer Bekehrung durchzumachen hatten; das zweite stellt uns Männer dar, die ihr Ziel erreicht, Befriedigung und Ruhe gefunden, die auf der Warte stehen und für die übrigen Führer und Vorbilder geworden sind. Das erste Bändchen ist von der französischen Akademie mit dem Preis gekrönt worden und braucht einen Vergleich mit den Werken eines Thureau-Dangin und Ragay über die Oxford-Bewegung nicht zu scheuen. B. gibt Skizzen von Newman, Pusey, Manning, Ward und Sidney Smith. Der Protagonist, die Sonne, um welche die anderen sich wie Trabanten drehen, ist offenbar Newman, den Hutton so schön den Pilger der Ewigkeit genannt hat. Dr. Ward mit seiner unerbittlichen Logik und seiner nicht selten verblüffenden Aufrichtigkeit, Manning, bei dem die Diplomatie nicht selten die edlen Regungen zurückdrängt, Sidney Smith, bei dem Sarkasmus und Witz dem heiligen Ernst Eintrag tun; endlich Pusey, der in seinem Optimismus die Kämpfe und Leiden seines Freundes Newman nicht würdigen kann, sind Br. weit weniger sympathisch als der große Geistesmann, der durch seine Predigten, seine Schriften und Tugenden England den großen Geisterfrühling gebracht hat. Puseys Frau und Tochter Lucy sind nicht die einzigen, denen Newman den Weg zur Vollkommenheit gezeigt hat. Beide sind wie Heilige gestorben. Man bedauert nur eines, daß der Verfasser nicht Raum für eine kurze Charakteristik anderer Freunde Newmans gefunden hat.

John Keble, nach Pusey der teuerste Freund Newmans findet eine Stelle im zweiten Bändchen. Er zählt zu den Charakteren, denen die Kämpfe und Leiden fremd sind, seine Seele gleicht dem von lachenden Ufern und sanften Anhöhen umgebenen See, dessen Oberfläche wohl leicht gekräuselt wird, aber alsbald ruhig und marmorglatt daliegt. Sein Geist wendet sich instinktmäßig von allem Bittern, Gewaltsamen ab und findet in allem, was ihn umgibt, Anregung zur Freude und zum Frieden. Eine heitere klare Natur, dringt er nicht in die Tiefe und ist nur dann bereit, das, worin er Beruhigung gefunden hat, zu verlassen und nach einem höheren Ideal zu streben, wenn er einen bestimmten, unabweisbaren Ruf von oben erhält. Man kann nicht umhin diesen edlen Charakter zu lieben, auch wenn man keinen Helden, sondern nur eine glückliche, durch die Gnade verschönte Natur in ihm erblickt. Einen scharfen Gegensatz zu Keble bildet Edward Thring, ein wahrer Held in allen seinen Verrichtungen, in den größten, wie in den kleinsten. Thring ist eine grobkörnige, unbeugsame Natur, ein Eiferer für die Ehre Gottes, ein Feind der Sünde und Pflichtverletzung, der seinen Schülern mehr Bewunderung als Liebe einflößt, der im Bewußtsein getreuer Pflichterfüllung Ruhe und Frieden findet. Die Charakteristik dieses ausgezeichneten Schulmannes, von dem man viel lernen kann, ist wirklich vortrefflich. Zwischen ihm und Keble hält gleichsam die Mitte der französische Bourgeois Mailefer, ein jovialer, liebenswürdiger Charakter. Die der Bekehrung des ehemaligen Seeoffiziers und späteren Abbés Paul de Broglie gewidmete Studie legt Zeugnis ab von der Feinheit der Analyse Bremonds. Aufgewachsen in einer protestantischen Atmosphäre, erzogen von einer protestantischen Tante, umgeben von Katholiken, die wie sein Vater Viktor lau sind und den Weg zur katholischen Kirche noch nicht gefunden haben, ist Paul nicht nur frei von jeder Hinneigung zum Protestantismus, sondern fühlt eine positive Abneigung gegen denselben. Von dem Geist und der Gesinnung der Mutter und Großmutter, der berühmten Madame Staël, ist wenig auf ihn übergegangen. Die zwei letzten Kapitel schildern uns das religiöse Leben der Bewohner von Oberammergau, deren Einfachheit und Gottergebenheit sich sehr abhebt von dem exzentrischen und tumultarischen Treiben einer kleinen Sekte, die sich von den übrigen Erweckten Amerikas wenig unterscheidet. So lobenswert es ist, in all unserem Tun und Lassen uns die Frage zu stellen: ‚Was würde Christus tun', so ist es doch überaus schwer, in jedem Falle zu entdecken, was

Jesus wirklich von uns verlangt. Wer sich von dem Nutzen der katholischen Kasuistik überzeugen will, braucht nur das Tun dieser Sekte zu studieren, die ihren Bekennern das Leben unnötig schwer macht. Alles Gewaltsame, Überspannte hat keine Dauer und führt ganz verderbliche Gegenwirkungen herbei. Vr. ist natürlich weit davon entfernt von dieser kleinen Sekte eine Wiederkehr des goldenen Zeitalters der Frömmigkeit zu erwarten.

A. Zimmermann.

Herders Konversations-Lexikon. Dritte Auflage. Reich illustriert durch Textabbildungen, Tafeln und Karten. Erster Band: A bis Bonaparte. Freiburg, Herder, 1902. X S. u. 1740 Sp. Geb. M 12.40.

Mit Freuden begrüßen wir die so sehnlich erwartete dritte Auflage des Herderschen Konversations-Lexikons. Durch dasselbe ist endlich einmal eine klaffende Lücke in der katholischen Literatur ausgefüllt; von jetzt an braucht der gebildete Katholik, wenn er sich schnell über einen außerhalb seines Berufskreises liegenden Gegenstand orientieren will, nicht mehr nach Werken zu greifen, in denen seine religiöse Überzeugung oft durch unbewußte oder auch tendenziöse Entstellung der katholischen Lehren und Einrichtungen tief verletzt wird. Der vorliegende erste Band dürfte wohl alle Erwartungen befriedigen, sowohl was äußere Ausstattung, als auch was Gediegenheit des Inhaltes betrifft. Papier und Druck sind ausgezeichnet; die vielen beigefügten Illustrationen entsprechen vollständig allen modernen Anforderungen; die einzelnen Artikel enthalten in gedrängtem und dennoch klarem Stile alles, was man von einem Konversations-Lexikon nur verlangen kann. Kurz, wenn die folgenden Bände dem ersten ebenbürtig werden, so erhalten wir in Herders Konversations-Lexikon ein Werk, das allen derartigen akatholischen Unternehmungen sich in jeder Hinsicht gleichwertig an die Seite stellen kann und dabei den unvergleichbaren Vorzug besitzt, daß es von echt katholischem Geiste getragen ist.

Dem Rahmen unserer Zeitschrift entsprechend wurden vor allen die auf Theologie und Philosophie sich beziehenden Artikel einer eingehenderen Prüfung unterzogen; dieselben können fast durchweg als völlig korrekt und erschöpfend bezeichnet werden. Nur auf einige kleinere Mängel und Unvollkommenheiten sei hingewiesen. Bei der Behandlung der Darwin'schen Abstammungslehre (Sp. 47) ist die, übrigens von

der Erfahrung hinlänglich widerlegte Hauptthese Darwins von der unbegrenzten Variabilität der Organismen zu wenig betont. Bei der Literaturangabe über den Darwinismus (Sp. 50) hätte jedenfalls der ‚Hämmerer des Darwinismus' Dr. Alb. Wigand (‚Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers') nicht übergangen werden sollen. Im Artikel ‚Affinität' (Sp. 114) ist nur die ex copula licita berücksichtigt und das bis zum zweiten Grade kanonischer Zählung geltende trennende Ehehindernis ex copula illicita gar nicht erwähnt. Statt der von Kant eingeführten Einteilung der Affekte in sthenische und asthenische (Sp. 113) wäre besser die in der Scholastik übliche und im Wesen der Sache mehr begründete Einteilung in konkupiszible und iraszible Affekte aufgenommen worden. Im Artikel ‚Apokatastase' (Sp. 517) hätte wohl die von Origenes und Gregor von Nyssa vertretene falsche Apokatastase kurze Erwähnung finden sollen, nach welcher am Ende der Zeiten auch alle Verdammten der ewigen Seligkeit teilhaftig werden, da man dieser Lehre in unseren Tagen von gewisser Seite wieder Geltung zu verschaffen sucht. Die unbegründete Behauptung, Augustinus sei mit seiner Lehre vom Selbstbewußtsein ein Vorgänger Descartes gewesen (Sp. 840), wäre am besten weggeblieben. Ebensowenig läßt sich behaupten, Bannez (Sp. 1027) sei in den damaligen Schulstreitigkeiten der Hauptvertreter der streng augustinisch-thomistischen Lehre gewesen; denn bis jetzt hat noch niemand zu beweisen vermocht, daß Augustinus oder Thomas die praemotio physica im Sinne des Bannez vorgetragen habe.

Diese wenigen Ausstellungen tun natürlich der Brauchbarkeit des Werkes keinen Eintrag; kein vernünftiger Mensch wird sich wundern, daß bei der Unzahl von Artikeln, welche ein Konversations-Lexikon in sich birgt, der eine oder andere etwas zu wünschen übrig läßt.

Möge das herrliche Unternehmen, zu dem wir der trefflichen Verlagshandlung von Herzen Glück wünschen, vonseiten der katholischen Leserwelt tatkräftige Unterstützung finden!

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

1. Cursus Scripturae Sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Societatis Iesu presbyteris. Commentariorum in Vet. Test. Pars I. In libros historicos, III. 2: Commentarius in Deuteronomium auctore Francisco de Hummelauer S. J. Parisiis, P. Lethielleux 1901. (VI und 568 S., 8°. — Fr. 10.—).

2. Id., III. 3: Commentarius in librum Iosue auctore Francisco de Hummelauer S. J. Ib. 1903. (VI und 531 S., 8°, mit 1 Karte. — Fr. 10.—).

Von dem großen Bibelwerk der deutschen Jesuiten liegen wiederum zwei Bände von Fr. von Hummelauer vor; auf den auch schon im vorigen Jahre erschienenen weiteren neuen Teil des gleichen Werkes, den Kommentar zum Buche Ekklesiastikus von dem unermüdlichen Pater Knabenbauer, hoffen wir nächstens zurückzukommen.

1. Auf dem fünften internationalen Kongreß katholischer Gelehrten zu München legte Pater von Hummelauer in der fünften Sitzung der Sektion ‚Orientalia' am 27. September 1900 die Hauptergebnisse seiner Arbeiten über das Deuteronomium vor (Akten des Kongresses S. 365—367). Seine Ausführungen wurden in den ‚Biblischen Studien' als zweiter biblischer Vortrag vom Münchener Gelehrten-Kongresse veröffentlicht (Band VI, Heft 1 und 2, S. 15—24); in unserer Zeitschrift ist auch über diesen Teil der ‚herzerfreuenden Arbeit' des Kongresses schon früher von M. Flunk berichtet worden (XXV. 1901, S. 537 f.).

Der Kommentar zum Deuteronomium bietet nun die nähere Begründung und Ausführung der auf dem Kongreß nur kurz skizzierten Resultate des gelehrten Pentateuchforschers. Bei der Würdigung seiner Arbeiten ist vor allem die Tatsache im Auge zu behalten, daß er als der erste katholische Exeget seit den Tagen Calmets eine vollständige und ausführliche Erklärung des Pentateuchs veröffentlicht hat. Dabei ist noch zu beachten, daß die trefflichen Kommentare des großen Benediktiners, die von 1707 bis 1716 in 23 Teilen erschienen, auf die meisten Fragen der heutigen Pentateuchkritik gar nicht eingehen. ‚Diese Tatsache redet Bände' könnte man da mit Recht sagen. Es bleibt ein großes und unbestrittenes Verdienst von Hummelauers, seit zweihundert Jahren zum erstenmale wieder eine katholische Erklärung des Pentateuchs vorgelegt und überhaupt als erster den Kampf gegen die negative

Kritik der Gegenwart in einem vollständigen Kommentar unternommen zu haben, der mit diesem vierten Bande nunmehr abgeschlossen ist.

Die Hauptwaffe unserer Gegner sind ihre kühnen und mit dem Aufwand von großer Gelehrsamkeit und vielem Scharfsinn vorgelegten Hypothesen, mit denen sie nicht bloß den mosaischen Ursprung der Thora bekämpfen, sondern auch den ganzen Pentateuch als das Produkt einer langen Entwickelung und zum Teil eines großartigen Betruges hinzustellen suchen. Den Schlüssel für das ganze Gebäude ihrer Hypothesen bietet ihnen das Deuteronomium, und den Schlüssel zum Deuteronomium der als Kern desselben betrachtete Hauptteil von Kapitel 12 bis 26, das sogenannte Urdeuteronomium.

Hier setzt nun v. H. mit seiner Kritik ein. Auch seine Hauptwaffe bilden kühne und scharfsinnige Hypothesen. Er sucht vermittelst derselben zu zeigen, daß gerade der als Kern des ganzen Buches angesehene Hauptteil am allerwenigsten den Anspruch auf den Namen des Urdeuteronomium erheben kann. Aus den drei Texten, welche er seiner Einleitung als Motto vorausschickt, daß nämlich Moses ‚diese Thora geschrieben‘ (Deut. 31, 9), Josue ‚diese Worte in das Buch der Thora Gottes geschrieben‘ (Jos. 24, 26), und Samuel ‚das Gesetz des Königtums verfaßt und in das Buch geschrieben und vor Jahwe niedergelegt habe‘ (1 Kön. 10, 25), schließt er, daß die Thora nur zum Teil ein Werk des Moses sei und unter Josue und Samuel nicht unbedeutende Zusätze erhalten habe. Nach dem Charakter und der inneren Beschaffenheit der einzelnen Texte hält er die Verse Kap. 26, 16—27,26 für Bruchstücke der Einlage Josues und den ganzen Abschnitt Kap. 12, 1—26,15 für das Gesetz des Königtums Samuels.

Daß solche neue und überraschende Hypothesen manchen Bibelforschern fast zu kühn und erschreckend vorkommen, ist nicht zu verwundern. Man dürfte auch wohl mit Recht bezweifeln, daß die vorgelegte Lösung eine endgültige bleiben werde; dafür sind doch die Beweismomente zu wenig durchschlagend. Übrigens unterscheidet v. H selbst in dem Inhalte des ‚Gesetzes des Königtums‘ drei ganz verschiedene Bestandteile: vormosaische, mosaische und nachmosaische oder doch solche Vorschriften, deren mosaischer Ursprung zweifelhaft ist. Auch in seiner Hypothese bleibt daher Moses als Urheber eines Teiles dieser Gesetze anerkannt; Samuel hat nur die aus der Richterzeit stammende Sammlung von älteren und neueren Satzungen der Thora einverleibt.

Die Schwierigkeit der Beweisführung ist gerade beim Deuteronomium besonders groß wegen des Zustandes, in welchem sich unser gegen-

wärtiger Text befindet. Eine alte Klage über dessen Dunkelheit sieht v. H. in den Worten Deut. 29, 29 (28): ‚Abscondita Domino Deo nostro: quae manifesta sunt, nobis et filiis nostris usque in sempiternum, ut faciamus universa verba legis huius‘, die er übersetzt: ‚Die Dunkelheiten (dieses Textes) muß ich Jahwe, unserem Gotte, anheimgeben; was klar ist, ist uns und unseren Söhnen gegeben auf immerdar, damit wir tun alle Worte dieser Thora‘. Er betrachtet diesen Satz, den bisher noch niemand dem Kontext entsprechend zu erklären vermocht hat, als ein nicht zum ursprünglichen Texte gehöriges ‚pium suspirium redactoris seu restitutoris textus‘.

Zur Hebung der Schwierigkeiten hat v. H. in seiner Bearbeitung des Textes viele wertvolle Beiträge geliefert. Muß auch manche Lösung ‚Jahwe, unserm Gott, anheimgegeben‘ werden, so wird man doch für das Verständnis vieler Stellen des Textes aus dem neuen reichhaltigen Kommentar mannigfachen Nutzen schöpfen. Für die Auffassung des ganzen Buches und seiner Zusammensetzung aber wird man sicherlich ein Verdienst desselben allseits anerkennen müssen: Wie immer man auch über den Wert seiner neuen Hypothesen urteilen mag, sie zeigen jedenfalls, daß man auch auf dem von den Modernen beschrittenen Wege der niederen und höheren Textkritik zu Ergebnissen gelangen kann, die denen der Wellhausenschen Schule diametral entgegengesetzt sind.

2. Im Buche Josue ist die Zusammensetzung des Textes aus drei inhaltlich unterschiedenen Bestandteilen leicht erkennbar. Der erste Abschnitt behandelt die Kriege Josues mit den verschiedenen Königen (Kap. 1—12); daran schließt sich die Beschreibung der einzelnen Stammesgebiete (Kap. 13—21), und als Schluß folgt die Erneuerung des Bundes mit Jahwe (Kap. 22—24). Obwohl auch hier von den Kritikern eine ähnliche Quellenscheidung, wie im Pentateuch, versucht wird, verhält sich v. H. diesen Ansichten gegenüber mit Recht ablehnend. Als Hauptquelle unseres heutigen Josuebuches betrachtet er die alten Jahrbücher oder Annalen, deren Verfasser mit den ihnen eigentümlichen Ausdrucksweisen das Streben verbanden, die Sprache ihrer Vorgänger nachzuahmen. So ließen sich die Ähnlichkeiten und Unterschiede des Stiles zwischen dem Buche Josue und dem Pentateuch erklären, ohne daß man einen Hexateuch mit den gleichen Quellenschriften anzunehmen braucht.

Großes und berechtigtes Gewicht legt v. H. auf die Untersuchung der Textgestalt des Buches. Er macht auf die für die Erklärung mancher

Stellen wichtige Tatsache aufmerksam, daß der Textus receptus der Septuaginta (im Unterschied von der Luzianischen Rezension) manche Lesarten des ursprünglichen hebräischen Textes aufweist, welche denjenigen der Masorethen sicher oder wahrscheinlich vorzuziehen sind, und zwar in weit mehr Fällen, als das Umgekehrte eintrifft. Obwohl diese These von den meisten neueren Kritikern nicht anerkannt ist, wird sich doch den Gründen v. H.s ihre Berechtigung und Bedeutung nicht absprechen lassen.

Die Beachtung dieses wichtigsten Textzeugen trägt auch für die Bestimmung der geographischen Namen, die im Buche Josue eine so große Rolle spielen, gute Früchte. So gelingt es dem Verfasser zB., den Städten Korozain und Safed ihren Platz unter den Städten Zabulons und Asers zu sichern und die Aufzählung der tyrischen Festungen in Galiläa und im Ostjordanland zu erläutern. Auch sonst wären noch manche interessante und wertvolle Punkte in den Ausführungen des neuen Kommentars hervorzuheben; doch müssen wir uns es versagen, auf Einzelheiten einzugehen.

Die der Erklärung beigegebene und ihr entsprechende Karte erleichtert die Übersicht; bei der lateinischen Schreibung der Namen dürften manche übersehene französische Akzente überflüssig sein. Ein unerfüllter, aber leicht erfüllbarer Wunsch beträfe ein alphabetisches Register der im Buch Josue so häufigen geographischen Namen. Auch würde es, ebenso wie bei den anderen Bänden des Cursus, den Gebrauch erleichtern, wenn ganz zu Anfang oder am Ende des Buches eine vollständige Liste der gebrauchten Abkürzungen auf einer eigenen Tabelle beigefügt würde. Das Verzeichnis der Literatur S. 3 f. bietet zwar schon die meisten notwendigen Erklärungen; aber es stände besser vor dem Texte und sollte auch die übrigen Aufschlüsse über Abkürzungen enthalten, die man jetzt noch wieder eigens in der Einleitung suchen muß.

Beide Kommentare schließen sich würdig den früheren Bänden des Cursus an. Sie werden jedem, der sich mit dem h. Texte etwas vertraut machen will, vorzügliche Dienste leisten.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Analekten.

Der hochwürdige P. Paul von Loë O. Praed. hat in den Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 74 (Köln 1902) 115 bis 126 eine Abhandlung veröffentlicht unter dem Titel ‚Kritische Streifzüge auf dem Gebiete der **Albertus Magnus**-Forschung' und behandelt unter anderem S. 121 die Frage, in welchem Verhältnis ein Ordensmann, welcher Bischof wird, zu der religiösen Armut steht. v. Loë schreibt:

‚Bei der Übernahme des Episkopats bedarf es für einen Ordensmann keiner besonderen päpstlichen Dispens, um vermögensrechtlich verfügen zu können. Der Bischof tritt nach kirchlicher Auffassung in den Stand derer ein, die da vollkommen sind oder sein sollen, während es Standespflicht der Ordensleute ist, nach Vollkommenheit zu streben. Für sie ist die Armut Mittel zum Zweck. Nicht so für die Bischöfe. Sobald der Ordensmann also in den Stand der Vollkommenheit eintritt, hört seine Verpflichtung zu dem Mittel, das hierzu führen soll, von selbst auf. Eine besondere päpstliche Dispens wird hier tatsächlich nie gegeben, weil sie überflüssig ist'.

v. Loë stellt diese Sätze einer Auffassung gegenüber, welche ich in meiner biographischen Skizze Alberts des Großen, Jahrgang 1901 dieser Zeitschrift, ausgesprochen haben soll. Indes ich habe in diesen beiden Abhandlungen nirgends die Frage auch nur gestreift, ob es ‚bei der Übernahme des Episkopats für einen Ordensmann' einer ‚besonderen päpstlichen Dispens bedarf, um vermögensrechtlich verfügen zu können', oder nicht. Ich kann daher auch betreffs dieses Punktes keinem Irrtum verfallen sein, wie v. Loë a. a. O. seiner ‚Kritischen Streifzüge' be-

hauptet. Wohl aber hätte, wenn die Theorie v. Loës richtig wäre, dessen berühmter Ordensgenosse, der hl. Thomas von Aquin, geirrt. Denn seine Lehre steht in direktem Gegensatz zu den Aufstellungen v. Loës. Thomas schreibt:

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, status religionis ad perfectionem pertinet quasi quaedam via in perfectionem tendendi; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id, in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id, quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit, quod sit auditor; congruit tamen ipsi, quod legat et meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum est, quod, si qua sunt in regularibus observantiis, quae non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, *paupertas* et alia hujusmodi, ad haec remanet religiosus etiam episcopus obligatus et per consequens ad portandum habitum suae religionis, qui est hujus obligationis signum[1]).

Am Schluß desselben Artikels sagt der heilige Lehrer von Ordensmännern, welche Bischöfe werden:

Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam haereditatem vindicant quasi propriam, sed quasi ecclesiae debitam. Unde ibidem [c. unic, C. 18 qu. 1] subditur, quod ‚postquam episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur et intitulatur, secundum sacros canones quod acquirere poterit restituat‘. Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quae morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut apostolus dicit (Hebr. 9). Si tamen ex concessione papae testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suae dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

Über die Stellung des hl. Thomas in der vorliegenden Frage kann mithin kein Zweifel sein. Ein Ordensmann, der Bischof wird, kann nicht vermögensrechtlich verfügen und selbst mit päpstlicher Dispens würde er ein Testament nicht als Eigentümer machen, sondern nur als

[1]) 2. 2. q. 185 a. 8 i. c.

Verwalter des Kirchenguts — so wenigstens nach St. Thomas[1]). Diese ganze Lehre ist nach v. Loë falsch; nach ihm hätte also der hl. Thomas geirrt. Ich habe nicht gesagt, daß jeder Ordensmann, der Bischof wird, einer besonderen päpstlichen Dispens bedarf, sondern daß Albert der Große von dem Gelübde der Armut dispensiert worden sei. Das sind offenbar zwei sehr verschiedene Dinge. Denn nicht bei jedem Bischof, der aus einem Orden hervorgeht, trifft zu, was wir von Albert wissen, daß er resigniert und nach einer Reihe von Jahren ein Testament gemacht hat. Es wäre an sich möglich, daß man im Allgemeinen die merkwürdige Anschauung v. Loës teilte und dennoch für Albert den Großen die Notwendigkeit einer päpstlichen Dispens aufrecht hielte. Doch betreffs dieses Punktes besteht keine Meinungsverschiedenheit. v. Loë selbst sagt: ‚Bei der Verzichtleistung auf den bischöflichen Stuhl behielt sich Albert einen Teil der Einkünfte vor, die er von da an weiter bezog, und über welche er kraft päpstlicher Dispens verfügen konnte'.

Nach v. Loë hat Albert diese Dispens natürlich erst bei seiner Abdankung erhalten. Als Bischof brauchte er sie nicht. Als Bischof hatte er nach v. Loë die Befugnis, ‚vermögensrechtlich zu verfügen'. Für ihn gab es kein Gelübde der Armut. Denn für den Ordensmann, der Bischof wird, ‚hört die Verpflichtung zur Armut von selbst auf'. So v. Loë. Diese Auffassung ist indes durchaus irrig. Ein solches allgemein giltiges Recht hat es nie gegeben, auch nicht zur Zeit Alberts. Zeuge dessen ist der heilige Thomas, ist die damals in der Kirche herrschende Praxis, von der Grauert im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1895, 304 handelt und welche Innozenz III. in einem Schreiben vom 29. Oktober 1200 an den aus dem Zisterzienserorden hervorgegangenen Bischof Gualdericus von Penne als selbstverständlich klar ausspricht. Gualdericus hatte sich über die Pflichten des Ordensmannes hinweggesetzt und mußte vom Papst sehr ernste Worte hören. Innozenz tadelt ihn scharf, daß er sein Gelübde und seine Regeln vergessen habe, *cum pontificalis susceptio dignitatis non absolveret te a voto* . . . Ita corrigas vitam tuam et te sic observantiae regulari conformes, ut non rediisse ad saeculum, sed in saeculo potius ipsum et pompas ejus contemnere videaris. Alioquin, cum admonitio praecesserit, de cetero vindicta sequetur[2]).

[1]) Die perfectio episcopalis status erklärt der hl. Thomas 2. 2. q. 185 a. 4 i. c.

[2]) Vollständig im Regist. 3, 10; ed. Migne, Patrol. Lat. 214, 880. Einzelne Stellen in Acta s. Sedis 1 (1865) 459.

Ja selbst wenn der vollständige c. Statutum der Synode von Hohenaltheim 916 jemals in der Kirche, wie freilich Grauert meint[1]), allgemeine Rechtskraft gehabt hätte, wäre doch ein so unbeschränktes Eigentums- und Verfügungsrecht, wie es v. Loë behauptet, ausgeschlossen. Ein derartiges Recht hatte also Albert, insofern er Bischof war, ganz gewiß nicht. Er konnte es nur durch eine besondere päpstliche Dispens erhalten. Möglich, daß Albert dieses Recht, von dem er in seinem Testament spricht, erst bei seiner Resignation nachgesucht hat. Möglich aber auch, daß er es schon früher tat. Ich habe mich für das Letztere entschieden: ‚Vermutlich erfolgte ungefähr gleichzeitig [mit der Übernahme des Bistums] die Dispens von dem Gelübde der Armut'.[2]) Diese Vermutung wird durch folgende Erwägung unterstützt. Albert der Große war ein Mann des Studiums und der Forschung; auch als Bischof ist er es geblieben. Für seine Forschungen brauchte er Bücher und viele Bücher. Et vere laudo eum, sagt der ihm sonst übel gesinnte Roger, Bacon, plus quam omnes de vulgo studentium, quia homo studiosissimus est et vidit infinita et habuit expensum et ideo multa potuit colligere utilia in pelago auctorum infinito. Die Annahme ist begründet, daß Albert auch für den Fall seines Todes die ausgiebigste Verwendung seiner Handschriften gewünscht hat. Ohne weiteres wären sie der Regensburger Kirche zugefallen. Ob sie hier am rechten Platze waren, erschien doch sehr fraglich. Albert wollte über diese Schätze, die er mit so viel Mühe gesammelt hatte, frei verfügen können. Dazu brauchte er Dispens, und um sein Verfügungsrecht sicherzustellen, lag es nahe, die Dispens bald nach Antritt des bischöflichen Amtes einzuholen. Im Testament nennt er an erster Stelle unter den Gegenständen, die er dem Kölner Konvent vermacht, wie er es ex multo tempore geplant, seine sämtlichen Bücher. Ich hatte also meine guten Gründe, als ich schrieb: ‚Vermutlich erfolgte ungefähr gleichzeitig die Dispens von dem Gelübde der Armut'. Wenn v. Hertling dieselbe Ansicht vertritt, so wird auch er seine guten Gründe gehabt haben. Daß ich meine Vermutung der Schrift v. Hertlings ‚entlehnt' habe, wie v. Loë behauptet, ist irrig. Janner denkt in seiner Geschichte der Bischöfe von Regensburg ähnlich. Es können drei Menschen doch wohl unabhängig von

[1]) Historisches Jahrbuch 1895. 308—309. Vergl. die Untersuchung in Acta s. Sedis 1, 450—465. Diese Arbeit scheint Grauert damals entgangen zu sein.

[2]) In dieser Zeitschrift 1901, 63.

einander dieselbe Ansicht haben. Ich lege übrigens auf diesen Punkt kein Gewicht, es handelt sich lediglich um eine Vermutung, und will mit v. Loë darüber nicht rechten, wenn er nur seine sonstigen Irrtümer in dieser Frage aufgibt.

Ein Chronist des 14. Jahrhunderts, welcher an einigen Stellen seines Werkes Alberts des Großen gedenkt, ist der Dominikaner Heinrich von Herford, † 1370. v. Loë sagt von ihm: In sua usque ad a. 1355 perducta chronica vitam Alberti *accurate* et eleganter descripsit. *Quae refert, omnino sunt fide digna* (Anal. Boll, 19 [1900] 263). Mögen nun diese Worte auf die Chronik im allgemeinen oder lediglich auf die Texte, welche Albert den Großen betreffen, bezogen werden, jedenfalls stellen sie dem Chronisten ein allzu günstiges Zeugnis aus. Nicht als ob Heinrich von Herford bewußt die Wahrheit verfälscht hätte; was er sagt, hat er geglaubt. Aber er leidet an dem Fehler so vieler mittelalterlicher Schriftsteller: er berichtet mehrfach als geschichtliche Tatsachen Dinge, über die ihm ein falsches Gerücht zugekommen war, und hat eine stattliche Anzahl von Fabeln in sein Werk aufgenommen. Was im besondern die Chronologie anlangt, so ist Heinrichs Autorität nach dem schwer wiegenden Urteil Potthasts,[1]) der seine Chronik mustergültig herausgegeben hat, für die Zeit bis 1250 gleich Null. Daß Heinrich von Herford in den chronologischen Angaben auch nach 1250 nur mit Vorsicht zu benützen ist, sollen einige Daten zeigen, welche seinen Nachrichten über Albert den Großen entnommen sind. Unrichtig ist, daß Albert post tres annos seinem Bistum entsagt habe. Unrichtig ist, daß dies unter Papst Clemens IV. geschehen sei. Unrichtig ist, daß die Abdankung in dem 12. Jahr des Königs Richard erfolgte. Daß Heinrich von Herford das Todesjahr Alberts unrichtig angibt, hat v. Loë selbst vermerkt. Aber abgesehen von der Chronologie ist das Zeugnis Heinrichs über Albert den Großen noch in einem andern sehr wichtigen Punkte höchst ungenau, richtiger gesagt, geradezu irreführend und falsch. Heinrich zufolge hat Albert nach seiner kurzen bischöflichen Laufbahn, also in der Zeit von 1262 bis c. 1278, in Köln gebetet, studiert, Bücher geschrieben, gepredigt und solchen, die seinen Rat einholten, liebenswürdigen Aufschluß erteilt. Von seiner weit ausgreifenden Tätigkeit erfährt man nichts. Mehr noch; jeder Leser der Chronik muß den Eindruck gewinnen, daß an eine solche gar nicht zu denken ist.

Alle diese Mitteilungen, welche der Chronist mit leichter Mühe als irrig erkennen konnte, macht er mit aller **Bestimmtheit**, ohne

[1]) In der Einleitung zur Ausgabe S. XXVI. und XXXI.

irgend ein Bedenken zu äußern. Welches Vertrauen verdient er dann, wenn es sich um Angaben handelt, die sich auf eine fernere Vergangenheit beziehen und deren Kontrolle für ihn auch aus andern Gründen schwerer sein mußte? v. Loë sagt in den ‚Kritischen Streifzügen' 117: ‚Nach der bestimmten Angabe Heinrichs von Herford ist der Eintritt (Alberts in den Orden) erfolgt, als Albert 16 Jahre alt war'. Mit Rücksicht auf die große Unzuverlässigkeit Heinrichs namentlich in chronologischen Dingen ist diese Nachricht vom Standpunkt der historischen Kritik nicht verwendbar. Zu ihrer Unterstützung kann die Chronik des Johannes Colonna nicht angerufen werden, was sich unmittelbar aus der Notiz ergibt, welche sich bei v. Loë in den Anal. Boll. 19, 260 findet. Daß Albert im Knabenalter Dominikaner geworden ist, beweist auch Gerard von Fracheto nicht, wenn er berichtet, daß Albert als juvenculus eingetreten sei. Denn es ist sehr fraglich, ob Gerard überhaupt gewußt hat, wie alt Albert, den er nicht bloß als juvenculus, sondern bald danach auch als juvenis einführt, bei seiner Aufnahme in den Orden gewesen ist. Dagegen steht fest, daß Albert dort, wo er von seinem Aufenthalt in Oberitalien und von der Zeit redet, die seinem Eintritt in den Orden vorausging, sich selbst juvenis nennt, sogar dort, wo er von seinen Jagderlebnissen redet, welche in die Periode fallen, da er noch bei seinen Eltern lebte. Nimmt man hinzu daß er auf Grund seiner eigenen Erzählungen während der Studienzeit in Oberitalien bereits eine auch von anderen anerkannte Reife und Selbständigkeit des Urteils über die Vorgänge der ihn umgebenden Natur und ein Wissen besaß, wie es im Alter von etwa 15 Jahren eine Seltenheit ist, so erscheint es als völlig ausgeschlossen, daß die von ihm erwähnten Vorgänge in seine Knabenzeit fallen. Das würde folgen, wenn er mit 16 Jahren Dominikaner geworden wäre. Alles spricht dafür, daß seine Geburt vor das Jahr 1200 anzusetzen ist. Damit stimmt die Angabe des noch in das 13. Jahrhundert hinaufreichenden Ptolomäus von Lucca überein, welcher meldet, daß Albert über 80 Jahre alt geworden sei. Dieses Zeugnis wird durch den schlecht beglaubigten Bericht Heinrichs von Herford nicht aufgewogen. Wenn daher v. Loë sagt: ‚Die Angaben stehen sich unvermittelt gegenüber, und man kann vorläufig weder das Jahr 1193 noch das Jahr 1207 noch irgend ein anderes Jahr mit Sicherheit oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit als das Geburtsjahr Alberts bezeichnen' („Kritische Streifzüge' 117), so hält dieser Satz vor der Kritik nicht stand. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht entschieden für 1193. Die Ansätze 1205, 1206 und 1207 beruhen

teils auf einer unkritischen Bewertung Heinrichs von Herford, teils auf einem Mißverständnis, über welches v. Hertling in seiner Studie über Albert den Großen 3[1] die nötige Aufklärung geboten hat.

Daß die Zusammenstellung der Lebensdaten Alberts des Großen, welche v. Loë in den Anal. Boll. 20, 276—312, gibt, verdienstlich ist, wurde öfters anerkannt, und ich schließe mich diesem Urteil freudig an. Eine schärfere Trennung der eigentlichen Regesten und sonstiger kritisch stichhaltiger Zeugnisse von allem, was unbewiesen ist, wäre sehr zu wünschen gewesen. Deshalb scheint mir das Programm, welches v. Loë S. 274 für seine Arbeit aufgestellt und befolgt hat, nicht glücklich. Von den wirklich neu beigebrachten Daten aber gilt mit einigen Ausnahmen, was v. Loë selbst betreffs seines Nachtrags[1]) bemerkt: ‚Sie enthalten nichts für die Lebensschicksale Alberts besonders wichtiges, liefern aber einen neuen Beweis für das Ansehen, in welchem er bei seinen Zeitgenossen stand.‘

Emil Michael S. J.

Johann Herolt.

(Ein Beitrag zum Bilde, das N. Paulus gezeichnet.)

Der sehr verdiente Münchener Forscher Dr. Paulus, welcher so manchem großen Manne des 15. und 16. Jahrhunderts ein entsprechendes Denkmal gesetzt hat, behandelte in dieser ‚Zeitschrift‘ (26, 417 ff.) in seiner gewandten Weise den Johann Herolt, Prior und Professor der Theologie des Nürnberger Dominikanerklosters, welcher sich selbst bescheiden nur ‚Discipulus‘ genannt hatte. Paulus verbreitete einiges Licht über diese ‚rätselhafte Person‘, wie Gefffken Herolt bezeichnet, und führte seine gesunde ‚Lehre‘, welche ‚wohl ein halbes Jahrhundert hindurch von Tausenden von Kanzeln sich hat hören lassen dürfen‘, in das Gedächtnis des zwanzigsten Jahrhunderts ein.

---

1) ‚Kritische Streifzüge‘ 125. Durch ein bedauerliches, offenbar typographisches Versehen ist hier der Brief Alberts an Berthold von Regensburg, † 1272, in das Jahr 1277 versetzt worden. Ich erlaube mir einige andere Versehen beizufügen. S. 122 muß es heißen 19. Juni statt Juli, S. 123 18. August statt 15. August, S. 124 26. September statt 28. September.

Es ist Sache der Dankbarkeit gegen den einflußreichen Prediger-mönch, wenn ich auf weitere Nachrichten aufmerksam mache und zugleich mitteile, daß ein ehernes Epitaphium mit Reliefbild des Verstorbenen sein Andenken verherrlicht.

‚Fr. Franciscus Hieremias Grinewalt, Ratisponensis, nächst daselbst in der Carthauß bey St. Veit zu Prüel Conventual' verfaßte im Winter 1615 auf 1616 ein Werk: Ratispona oder Summarische Beschreibung der Uhralten, Namhafften Statt Regenspurg'[1]). Im ‚ersten Thail', ‚Caput XXVIII. Von etlich gelehrten Männern und Scribenten bey diser Statt, v. derselben büechern vnnd Schrifften zum Thail benennet' kommt der Kartäuser unter Nummer ‚23' auf unsern gefeierten Schriftsteller zu sprechen. ‚Joannes Herold, sonst der Discipulus genannt, Conventval des Prediger-Closters bei St. Blasii hie zu Regenspurg, vm christl. Leben vnd Geschiklikeit ein fürnehmer Orator vnd Prediger, hat vber die Evangelia aller Sontag[2]) vnd Fest[3]) durchs Jahr nuzl. (= nüzliche) Predigen, auch ein Buech Promptvarium Exemploru[4]), Item Casus Conscientiae geschriben, welches schon alles offtmals wid in Truk, wie auch neulich zu Venedig wider neu aufgegangen. Diser gelehrte Mann hat gelebt vmb ds Jahr 1415 vnd liegt hie in sein Closter begraben'.

Irrig ist die Meldung, daß Pater Johannes Konventual des Regensburger Dominikanerklosters St. Blasius gewesen ist. Denn hätte er zum Regensburger Konvente gehört, so würden seine Mitbrüder diese Tatsache mit berechtigtem Stolze in den Inschriften bei seinem Grabe nicht übergangen haben.

Ungenau ist ferner das Todesjahr, welches Hugo Graf von Waldendorff[5]) überliefert. Man liest nämlich auf Seite 395: ‚Eine Inschrift an der Mittelsäule der Kapelle besagt, daß der ehrwürdige Pater Johann Herold, Lektor der Theologie und Prior des Klosters zu Nürnberg, (nach 1410) hier begraben wurde.' Denn er starb am 31. August 1468 laut dieser Inschrift. Dieselbe befindet sich aber nicht mehr ‚an

---

[1]) Handschriftlicher Band der Bibliothek des Regensburger Priesterseminars.

[2]) ‚Sermones de tempore. 1418'.

[3]) ‚Sermones de sanctis. 1435'.

[4]) ‚Promptuarium exemplorum discipuli'.

[5]) Regensburg in seiner Vergangenheit und Gegenwart. Regensburg 1896.

der Mittelsäule' der Albertus-Kapelle[1]), ebenso liegt nicht mehr ‚am Fuße der Säule P. Herolds Epitaphium aus Erz' (Seite 395).

Der selige Albert der Große hatte nämlich im Kloster St. Blasius zwei Jahre im vierten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts Philosophie und Theologie gelehrt. Man zeigte deshalb an der Westhalle des Kreuzganges den Raum[2]), in welchem der berühmte Professor seine hervorragende Tätigkeit entfaltet habe. In der Tat hat sich daselbst ein mittelalterlicher Hörsaal erhalten, dessen Einrichtung mit Doppelkatheder und Sitzbänken aber erst aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts stammt[3]). Im Jahre 1694 wurde diese Schule — ‚Beati Alberti schola' — durch den Weihbischof Albert Ernst Grafen von Warttenberg zu einer Kapelle des seligen Bischofs Albert des Großen geweiht. Die frühere Einrichtung ließ man unberührt, nur kam ein Altar hinzu. Wenn auch im Jahre 1768 die heilige Stätte eine Erneuerung fand, so war sie doch durch die Klosteraufhebung und die Länge der Zeit in einen Zustand geraten, welcher des großen Toten und einer heiligen Stätte nicht würdig war. Da wurde es durch die Freigebigkeit des Fürsten Albert von Thurn und Taxis möglich, den geweihten Saal entsprechend auszugestalten. Es gelang in den Jahren 1896 und 1897 aus dem einfachen viereckigen Raume eine zur Andacht einladende hübsche Kapelle zu schaffen.

Bei dieser Veränderung nun ward das eherne Epitaphium Herolts samt der ursprünglichen, ehernen Inschrifttafel aus der Mitte des Fußbodens entfernt und in die Südwand der Kapelle in gotischer Umrahmung eingemauert. Trotzdem dasselbe am Boden sehr der Verletzung und Zerstörung ausgesetzt war, ist es gut erhalten. In Flachrelief ist die etwas gedrungene Mönchsgestalt gegeben. Sie trägt das volle Ordensgewand: Talar, (schmales) Skapulier, Cappa mit Kapuze. Die Gewandung fließt in langen Falten hinab, nur einzelne Brüche erinnern an die Spätzeit der Gotik. Der Kopf ist porträtmäßig ausgeführt: die Nase ist kurz und stumpf: um den Mund legen sich zu

[1]) Vergl. Anton Weber, Die Albertus-Kapelle in Regensburg, Regensburg 1898, Seite 11.

[2]) ‚Ursprünglich Kapitelsaal, worauf ein paar Grabdenkmäler aus alter Zeit hindeuten.' Marien-Psalter, 26 (1902), 5. Die Begründung entspricht nicht, zumal nur ein Grabdenkmal, das des Priors Herolt, vorhanden ist.

[3]) Anton Weber, Die Albertus-Kapelle, S. 13.

beiden Seiten tiefe Falten; doch zeigt das Gesicht nicht die Gebrechlichkeit des Alters. In der rechten Hand führt Johannes einen Stock, wohl zum Zeichen, daß auf der Reise ihn der Tod überraschte; in der linken hält er als Mann der Wissenschaft ein aufgeschlagenes Buch. Wie der Kopf, welchen ein schmaler Kranz von Haaren umgibt, ohne Bedeckung ist, so sind auch die Füße unbeschuht.

Oberhalb der Figur sieht man die eherne Inschrifttafel in die Wand eingelassen; sie sagt: ‚Im Jahre des Herrn 1468 an dem Oktavtage des heiligen Bartholomäus starb der ehrwürdige Pater Johannes Herolt, Dozent der h. Theologie und Prior des Nürnberger Konventes des Predigerordens, und ward hier beigesetzt‘.[1])

An der rechten Seite der ehernen Figur wurde die Inschrift erneuert, welche vorher die Mittelsäule der Kapelle trug: dieselbe mußte weichen, weil die Säule nach den Vorbildern am inneren Westportale des Domes umgestaltet wurde. Sie erzählt: ‚Im Jahre 1468 an der Oktave des Bartholomäus starb der ehrwürdige Pater Johannes Herold, Lektor der h. Theologie und Prior des Nürnberger Konventes. Hier ist der sehr gelehrte und sich selbst durch christliche Zucht heiligende Mann begraben, der vieles mit Gelehrsamkeit geschrieben hat. Als die Schweden sein Grab zu verletzen suchten, standen sie, vom heiligen Schrecken ergriffen, davon ab‘[2]).

Nach diesen Inschriften kann man mit Sicherheit behaupten, daß der vielbeschäftigte Prior und Professor des Nürnberger Predigerklosters Herolt im Jahre 1468 sich bei seinen Ordensbrüdern in Regensburg aufhielt, sei es daß er seine angegriffene Gesundheit durch Ausspannung und Ruhe wieder zu kräftigen beabsichtigte, oder einen anderen Zweck mit seiner Reise verband. Vielleicht mag ihn zum Ausfluge der Wunsch veranlaßt haben, den neu hergerichteten Hörsaal zu sehen, in welchem der von ihm so hochgeschätzte Ordensgenosse Albert, dessen Werke er fleißig benützte, gelehrt habe. Aber es sollte der unermüdlich tätige Schriftsteller in sein Nürnberger Kloster nicht mehr zurückkehren: der

[1]) ‚An. Dm. MCCCCLXVIII. oct. die sa. Barto. obiit venerabil. pr Johs herolt sacre theologiae lector et prior conet. nurbgn. ordinis predicatorum hic sepultus‘.

[2]) ‚Anno 1468 in octavo die Bartholomaei obiit venerabilis pater Joannes Herold, sacrae theologiae lector et prior conventus Norimbergensis. Hic sepultus fuit doctissimus vir et sanctificans se ipsum disciplina christiana, qui multa erudite scripsit. Cuius sepulchrum cum Sueci violare tentarent, sacro terrore percussi recesserunt‘.

Tod ereilte ihn am 31. August 1468 im Kloster St. Blasius. Weil jedoch Pater Johannes als Lehrer und Schriftsteller sehr sich ausgezeichnet hatte und ein würdiger Nachfolger des seligen Albert des Großen gewesen war, so begruben die Dominikaner ihren Mitbruder in der Mitte des Lehrsaales, welcher ,beati Alberti schola' genannt wurde.

Regensburg. G. Anton Weber.

Es sei gestattet, den vorstehenden interessanten Mitteilungen des gelehrten Regensburger Archäologen einige kleine Ergänzungen beizufügen.

In den Analecta Ordinis Praedicatorum (Annus VIII. Romae 1900), einer viel zu wenig bekannten Publikation, die wertvolle Beiträge zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland enthält, werden bei Beschreibung des Regensburger Dominikanerklosters unter anderm zwei Berichte veröffentlicht, die im 18. Jahrhundert von dem Regensburger Konvent an den Ordensgeneral und an das Generalkapitel gesandt worden sind. In dem Berichte an das Generalkapitel, der, wie es scheint, aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts stammt, heißt es bei Erwähnung der Grabdenkmäler (S. 691):

Inter sepulturas quarum in Ecclesia et ambitu claustri multas ... videmus, celebris inprimis est illa Venerabilis Patris *Joannis Herold* SS. Theologiae Lectoris et Conventus Norimbergensis quondam Prioris ... Dein illa sepultura *Henrici de Monte et Sausenberg*, quibusdam Suso dicti, qui fuit parens b. Henrici Susonis ordinis nostri. Fuit uterque in ambitu claustri nostri superpositis lapideis monumentis sepultus; quia vero honestiori sepultura digni censebantur, ideo ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino Alberto Ernesto comite de Wartenberg, huius loci suffraganeo, et fratribus nostris anno 1690 ex hoc loco in scholam seu sacellum b. Alberti Magni[1]) sunt translati et sub uno lapide, nempe qui sepulchro Venerabilis P. Ioannis Herold superpositus erat et quamdam aeneam Dominicani statuam habet, decenter reconditi. atque in huius rei memoriam Epitaphium aliquod columnae sepulchro proximae est affixum. quod ita sonat:

[1]) In demselben Berichte (S. 691) heißt es, daß die Albertusschule erst 1694 zu einer Kapelle eingeweiht worden ist.

Lapis hic, quem vides, Viator, metallo inscriptus et statua ornatus, sic legitur: Anno Domini millesimo quadringentesimo sexagesimo octavo, in die sancti Bartholomaei, obiit Venerabilis P. Joannes Herold SS. Theologiae Lector et Prior Conventus Nurenbergensis Ordinis Praedicatorum hic sepultus. — Fuit hic doctissimus vir et sanctissimus, se ipsum discipulum dictitans, qui multa erudite scripsit, cuius sepulchrum, cum Sueci anno 1633 violare tentarent, sacro horrore fugati discesserunt. Sub eodem tumulo requiescit hic Henricus Comes de Monte et Sausenberg, quibusdam Suso dictus, qui obiit anno Domini millesimo trecentesimo, in die S. Thomae Apostoli, cuius animam b. Henricus Suso filius eiusdem Ordinis Praedicatorum e Purgatorii flammis suis precibus ereptam vidit in coelum ferri.

Dieselbe Inschrift findet sich auch in dem Berichte, den das Regensburger Kloster im Jahre 1754 an den General gesandt hat (S. 696). Letzterer Bericht gibt aber zugleich auch die Originalinschrift, die auf dem mit dem Bilde Herolts geschmückten Grabsteine zu lesen ist (S. 695): Herold, cuius in ipso monasterio haud procul a Sacrario veneranda effigies in aerea lamina duro lapidi inserta hanc superscriptionem characteribus aere pariter formatis exhibet:

Anno Domini MCCCCLXVIII in die sancti Bartholomei obiit venerabilis pater frater Joannes Herolt, sacre theologie lector et prior conventus Nurbergensis ordinis predicatorum, hic sepultus.

Herolt war demnach zuerst im Kreuzgang des Klosters begraben gewesen. Im Jahre 1690 wurden jedoch seine sterblichen Überreste aus dem Kreuzgang in die Albertusschule übertragen. Das neue Grab wurde mit dem alten Grabsteine, der mit einem bronzenen Hochrelief, dem Bilde Herolts, und einer kurzen Inschrift geschmückt war, bedeckt. Eine ausführlichere Inschrift wurde in der Albertusschule an einer Säule angebracht.

In den Räumen des ehemaligen Dominikanerklosters befindet sich heute das königliche Lyzeum. Wie mir der Hochw. Herr Rektor des Regensburger Lyzeums, Dr. Wilhelm Schenz, durch Herrn Lyzealprofessor Dr. Josef Sachs freundlichst mitteilen ließ, wurde bei der Restauration der Albertuskapelle im Jahre 1896 die ausführlichere Inschrift, die auf einer hölzernen Tafel an der Mittelsäule der Kapelle angebracht war, in die Sakristei verlegt. Diese Inschrift, die ziemlich fehlerhaft ist, stimmt mit der oben abgedruckten nicht ganz überein.

Man wird deshalb annehmen müssen, daß die Inschrift vom Jahre 1690 gegen Ende des 18. oder zu Anfang des 19. Jahrhunderts durch eine andere ersetzt worden ist.

Merkwürdig ist die Angabe, daß im Regensburger Dominikanerkloster auch der Vater des seligen Heinrich Seuse seine letzte Ruhestätte gefunden haben soll. Davon hat man bisher nichts gewußt. Auch K. Bichlmeyer (Des schwäbischen Mystikers H. Seuse Abstammung und Geburtsort; Historisch-politische Blätter, Bd. 130, 1902, S. 46 ff. 106 ff.) ist der Regensburger Bericht unbekannt geblieben. Ob dieser Bericht auf Wahrheit beruhe, mögen andere zu entscheiden suchen.

München. N. Paulus.

Eine ungedruckte Ablaßschrift des Dominikaners Heinrich Kalteisen. In seiner Papstgeschichte (Bd. I[4], 431) erwähnt Pastor eine Ablaßschrift des Dominikaners Heinrich Kalteisen, die er nicht habe auffinden können. Dieselbe, aus drei Folioblättern bestehend, befand sich ehemals in der Bibliothek der Abtei Zwiefalten, wo sie an eine Inkunabel angebunden war.[1]) Da die Zwiefaltener Bibliothek nach Stuttgart gekommen ist, so glaubte Pastor, auch Kalteisens Traktat würde dort vorhanden sein. Nachforschungen, die auf sein Ansuchen in den beiden Stuttgarter Bibliotheken angestellt wurden, blieben jedoch erfolglos. Es war daher eine recht angenehme Überraschung, die mir jüngst Herr Professor P. Grisar bereitete, indem er mich auf einen dicken Quartband der Münchener Universitätsbibliothek aufmerksam machte (Theol. 3099), dem Kalteisens Ablaßtraktat handschriftlich beigebunden ist: De indulgenciis, fr. hainricus kaltysen magister sacri palacii, praedicatis leodii. 17 Seiten 4°. Es dürfte von Interesse sein, den Inhalt der verloren geglaubten Schrift hier kurz anzugeben.

[1]) In dem alten Katalog der Zwiefaltener Bibliothek war verzeichnet: Henric. Kaltysen mgr. sacri palatii praedicator. Leodiens. de indulgentiis. Vgl. Intelligenz-Blatt zum Serapeum. 1859. S. 153. Die Bezeichnung: Praedicator. Leodiens. ist falsch; es soll heißen: De indulgentiis praedicatis Leodii. Wie in der unten anzuführenden Handschrift, so stand wohl auch in der Zwiefaltener der Name des Verfassers zwischen de indulgentiis und praedicat. Leodii. Infolge dieser sonderbaren Wortstellung ist man beim ersten Anblicke geneigt, das praedicat. mit der unleserlichen Endsilbe auf Kalteisen zu beziehen.

Vor allem sei bemerkt, daß Pastors Annahme, die Schrift beziehe sich auf das Jubiläum vom Jahre 1450, nicht zutrifft. Als magister sacri palatii war Kalteisen[1]) von dem Bischof von Lüttich, Johann von Heinsberg, befragt worden, was zu halten sei von einigen exorbitanten Artikeln, die zwei Ordensmänner der Lütticher Diözese, der Karmelit Bernhard und der Franziskaner Remigius, anläßlich einer Ablaßverkündigung gepredigt hatten. Der vorliegende Traktat: De indulgentiis praedicatis Leodii, enthält die Antwort auf die gestellte Anfrage. Kalteisen hat sein Gutachten am 10. Juli 1448 in Rom abgefaßt; am Schlusse heißt es nämlich: Anno Domini MCCCC quadragesimo octavo mensis iulii die decima per me fratrem Hainricum Kaltysen ordinis praedicatorum sacrae theologiae ac sancti apostolici palatii magistrum. Dagegen gibt uns der Anfang der Schrift näheren Aufschluß über deren Veranlassung:

Responsurus ad articulos per reverendum in Christo patrem dominum Iohannem episcopum leodinensem mihi transmissos Romam, confessionatos in examine per fratrem Bernhardum ordinis Carmelitarum et Remigium ordinis Minorum, regulam servabo per sanctissimum patrem et dominum dominum papam Nicolaum quintum mihi iniunctam: Ea quae iam per Ecclesiam determinata sunt, manutenenda; in nondum autem determinatis non obstante varietate opinionum contrariarum in hac materia scribentium doctrina sancti Thomae, qui iam per Ecclesiam dudum canonizatus [est], dinoscitur imitanda.

Sunt autem articuli isti.

1. Qui consequitur indulgentiam per eos praedicatam, est liberatus a poena et a culpa.

2. Qui consequitur eandem indulgentiam, evolat, si in effectu illius moritur.

3. Maritus et uxor consequuntur plenariam indulgentiam per hoc quod pro eis in simul datur illa pecunia quae taxata est in bulla.

4. Contradicens praedicationi praefatae est excommunicatus, peccans mortaliter, nec ad baptisandum pueros idoneus.

---

[1]) Über Kalteisen, der 1443 zum magister sacri palatii ernannt worden war, vgl. Kirchenlexikon VII², 58, und dazu die neuere Literatur bei Pastor I, 662, Anm. 2. Dieser bedeutende deutsche Ordensmann würde eine Monographie verdienen.

Seinem Gutachten über diese vier Artikel sendet Kalteisen einige Ausführungen über dem Ablaß im allgemeinen voraus. Da diese Ausführungen nichts neues enthalten, sondern bloß die übliche Ablaßtheorie wiedergeben, wie sich dieselbe bei den mittelalterlichen Scholastikern, insbesondere bei Thomas von Aquin vorfindet, so ist es unnötig, uns länger dabei aufzuhalten. Erwähnt sei nur, daß der Dominikaner, im engsten Anschluß an Heinrich von Gent (Quodlibetum XV q. 14), den Ablaß folgenderweise definiert: Indulgentia est remissio poenae debitae temporalis actualibus peccatis poenitentium, non remissae in absolutione sacramentali, facta a praelato potestatem habente ex rationabili causa per recompensationem poenae indebitae Christi et sanctorum. Kalteisen erklärt auch die einzelnen Ausdrücke dieser Definition, wobei er besonders betont: Indulgentia est remissio *poenae*, non *culpae*, quia culpa non potest remitti a praelato nisi mediante sacramento Ecclesiae, scilicet confessionis. Auf diesen Gedanken kommt er wieder zurück bei der Beurteilung des ersten Artikels, in welchem vom Ablaß von Schuld und Strafe die Rede ist.

Ad *primum* articulum patet illum esse falsum *duplici ratione. Prima* est, quia, ut ostensum est, indulgentia non se extendit ad remissionem culpae, sed tantum poenae; cuius rationem S. Thomas in Quodlibeto praeallegato (Quodlib. II.) ostendit per hoc quod indulgentia non est sacramentalis; praelati autem, ut dictum est, non possunt remittere culpam nisi per applicationem sacramenti. Et quod indulgentia non sit sacramentalis, patet ex eo quod datio indulgentiae non consequitur ordinem, sed iurisdictionem; in cuius signum etiam non sacerdos potest dare indulgentiam, si fit ei commissio. *Secunda* ratio [est], quia praedicatio a culpa et a poena est strictissime prohibita per Clementem in concilio Viennensi in cap. *Abusionibus*, ubi declarat illum praedicandi modum esse abusivum et vitiosum. *Causa* autem prohibitionis est ea quae tacta est: Quia directe remittere culpam spectat ad solum Deum et sacerdotem mediante sacramento . . . Dico *directe*, quia *indirecte* indulgentia potest se extendere ad remissionem culpae. Nota quod indirecte indulgentia extendit se *duobus modis* ad remissionem culpae: *Uno modo*, in quantum indulgentia provocat homines ad conterendum et confitendum peccata sua; nam talis indulgentia non datur communiter nisi contritis et confessis. Unde volentes eam acquirere necesse est prius conteri et confiteri. *Alio modo*, quia saepe per

indulgentiam datur homini potestas eligendi confessorem qui sibi impendat plenam remissionem omnium peccatorum, hoc est reservatorum qualitercunque episcopis aut apostolicae sedi, quia de illis confessor eum absolvere non posset nisi virtute illius indulgentiae per summum pontificem concessae.

In diesem Sinne sind einige Juristen wie Johann Andreä, Zabarella und andere zu verstehen, die sagen, quod indulgentia a poena et a culpa est illa plenissima quae datur signatis cruce contra infideles et in anno iubilaeo.

Kalteisen bemerkt dann noch: Diligentissime est tenendum quod papa nunquam ponit in bulla *indulgentiam a poena et a culpa;* immo si qua talis reperiretur, esset subreptiva et a mente pontificis aliena. Die Päpste pflegen folgenderweise Ablässe zu erteilen: 40 vel 100 dies de iniunctis poenitentiis relaxamus; hie und da auch: Tertiam vel quartam vel septimam partem peccatorum relaxamus, quod necessario intelligitur de peccatis *quoad reatum poenae,* ut expresse exponit magister Hainricus de Gandavo in Quodlibeto ultimo. Ist in der Bulle, wie z. B. in den Jubiläumsbullen, die Rede von plena oder plenissima remissio omnium peccatorum, so ist dies zu verstehen de remissione *quoad reatum poenae et non culpae.*

Ad *secundum* articulum respondebo, quod possibile sit hominem evolare virtute huiusmodi plenariae indulgentiae, si mox absolutus perfecte contritus et confessus decederet, et aliud non obstaret. Sed quia additur in bulla quod talis consequatur plenariam remissionem, etiamsi pro tunc non decederet, ideo falsus est ille articulus primo quoad illos qui supervivunt. Denn diese können später wieder sündigen, sogar schwer sündigen, und folglich verdammt werden. Et est dubius articulus quoad decedentes statim post absolutionem, et hoc propter *quatuor* rationes. 1. Sündigt der Mensch nach Gewinnung des Ablasses wieder läßlich, tunc oportebit id veniale purgari per ignem purgatorii. — 2. Si obmisit aliquod peccatum mortale confiteri, quia de tali non est remissa poena, licet forte dimissa sit culpa per contritionem. Nam indulgentia datur solum de illis peccatis quae homo fuerit ore confessus, ut dicitur in bullis: Ore confessis et contritis. — 3. Si homo non fuerit contritus, licet forte attritus. Et vera contritio iam rara est, cum Sanctus fateatur Hieronymus, plures reperisse qui baptismalem innocentiam conservaverunt quam qui veram

poenitentiam egerint. Indulgentia enim est stricti iuris, quae non datur nisi contritis aut de illis peccatis de quibus homo fuerit corde contritus, secundum tenorem bullae papalis. — 4. Quia peccator est plurium poenarum debitor quam illorum peccatorum quae pro tunc confitetur, utpote si non facit confessionem nisi de peccatis quae amplius non fuit confessus, et quae fuit prius confessus, pro tunc non confitetur iterum; talium autem peccatorum poena non remittitur per indulgentiam illam, quia ibi non remittitur poena nisi illorum peccatorum de quibus homo fuerit pro tunc confessus ore et contritus corde. Es könne demnach jemand des vollkommenen Ablasses teilhaftig werden, ohne deshalb von allen Strafen befreit zu sein.

Die Beantwortung der zwei letzten Artikel bietet nichts Bemerkenswertes. Der dritte Artikel wird als falsch verworfen, da eine einzige Geldspende für zwei Personen nicht genüge. Daß Kalteisen auch den vierten Artikel entschieden als falsch zurückweist, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden.

München. N. Paulus.

Lehmkuhls Moraltheologie in 10. Auflage. Seit dem Erscheinen der ersten Auflage sind noch nicht volle 20 Jahre verflossen (die Vorrede zur 1. Auflage wurde am 29. September 1883 unterzeichnet). In 20 Jahren 10 Auflagen ist für ein derartiges Werk ein beispielloser Erfolg, ein Zeichen der richtigen Würdigung der großen Vorzüge des Buches. Wir haben an ihm ohne Zweifel das reichhaltigste, allseitigste und gründlichste Moralwerk der Neuzeit. Es wird, gerade mit Rücksicht auf die gegenwärtigen ganz veränderten Lebensverhältnisse, kaum einen Fall oder eine Frage geben, in der man bei Lehmkuhl nicht Aufschluß findet. Und wer die Ansicht des Verfassers nicht teilen mag, an seiner Begründung kann er nicht stillschweigend vorübergehen. Zudem sind die im Buche ausgesprochenen Urteile überall so überlegt und besonnen, daß der Verfasser jedermann Vertrauen einflößt. Jedem Rigorismus abhold, ist er ebenso weit von leichtfertiger Milde entfernt und geht in der Wahl seiner Ansichten bei einem leisen Zuge zur Strenge, wie wir denselben auch bei de Lugo finden, mit großer Vorsicht zuwerke. So kam es denn, daß L. auf die Behandlung der Moraltheologie entschiedenen Einfluß geübt und in der Wahl der einzelnen Ansichten der gegenwärtigen Moral so ziemlich die Richtung gegeben hat. Sowohl in Lehr-

büchern der Moral- und Pastoraltheologie als in theologisch-praktischen Zeitschriften, in was immer für einem Lande und in welcher Sprache sie erscheinen mögen, ist es L., der in kritischen Fragen in der Regel den Ausschlag gibt. Seinen objektiven und gründlichen Ausführungen ist es auch zumeist zu verdanken, daß das probabilistische System in der Theorie und in der Kasuistik allenthalben Eingang gefunden hat. Soweit der Zwang der Schule keinen Einfluß übt, ist in neuester Zeit kein Lehrbuch der Moral von irgendwelcher Bedeutung mehr erschienen, das sich nicht zum Probabilismus bekennt. Göpfert in Deutschland, Piscetta und Constantini in Italien, Michel in Frankreich sind Probabilisten. Selbst Autoren, die früher dem Äquiprobalismus anhingen, können nicht umhin, entweder ganz oder wenigstens halb dem Probabilismus zu huldigen. Tatsächlich haben auch die Äquiprobabilisten die Positionen, welche sie früher mit Eifer verteidigt, fast ganz verlassen, und vereinzelte Angriffe auf den Probabilismus hat L. im ‚Kath. Seelsorger' (1900 S. 495 ff.) und jüngst in der Vorrede zur 10. Auflage seiner Moraltheologie siegreich zurückgewiesen. Aber völlig unverständlich ist, was Prof. A. Koch in Tübingen vom Probabilismus und seinem Verhältnis zum Äquiprobabilismus behauptet: ‚Es genügt nach seiner (des Äquiprobabilismus) Grundidee zur Sittennorm für das sittliche Handeln nicht die bloße, wenn auch noch so gut begründete Probabilität, sondern einzig allein die (direkt oder indirekt erlangte) subjektive moralische Gewißheit'[1]). Was an dieser Stelle zu ergänzen ist, daß nämlich dem Probabilismus die bloße Probabilität als Norm für das sittliche Handeln genügt, das spricht Koch an einer anderen Stelle offen aus. Auf die Beteuerung des Grafen Hoensbroech, der Äquiprobabilismus enthalte nichts theoretisch Unterscheidendes vom gewöhnlichen Probabilismus, frägt Koch: Ist es wirklich kein Unterschied, ob man mit den Probabilisten die (auch noch so gut begründete) Probabilität oder mit den Äquiprobabilisten einzig und allein die direkt oder indirekt erlangte subjektive moralische Gewißheit als Norm für das sittliche Handeln gelten läßt?'[2])

Gewiß ist es ein Unterschied, und zwar ein ganz wesentlicher, ob man beim sittlichen Handeln mit subjektiver Probabilität für die Erlaubtheit der zu setzenden Handlung sich begnügt, oder subjektive Gewißheit dabei verlangt; daß aber die Probabilisten bloße Probabilität als

[1]) Theol. Quartalschrift Tübingen 1897. S. 124. Anmerkg. 3.

[2]) Litterarische Rundschau. Freiburg. Herder. 1902. S. 341.

Norm des sittlichen Handelns verlangen, ist ein gewaltiger Irrtum. Ein Moralsystem, das sich mit bloßer Probabilität als Norm des sittlichen Handelns begnügte, wäre dadurch allein schon für immer gerichtet. Bekanntlich gibt es aber in der ganzen moraltheologischen Literatur keinen einzigen Probabilisten, der den Lehrsatz nicht hochhält: es ist unerlaubt mit praktisch zweifelhaftem Gewissen zu handeln, mit anderen Worten: nur die subjektive Gewißheit kann Norm sein für das sittliche Handeln. Besteht ja doch Zweck und Aufgabe des Probabilismus, wie des Äquiprobabilismus (in der Grundidee stimmen beide Systeme wirklich ganz überein) darin, den Handelnden bei zweifelhaftem subjektivem Gewissen, also bei subjektiver Probabilität, mit Hilfe der reflexen Prinzipien auf indirektem Wege zu subjektiver Gewißheit zu führen.[1] Selbst jene Theologen, welche dem Lehrsatze huldigten: *qui probabiliter agit, prudenter agit*, verzichteten dadurch nicht auf die subjektive Gewißheit, sondern wollten durch diesen Satz auf indirektem Wege subjektive Gewißheit verschaffen.

Aber vielleicht erwidert Prof. Koch, es liege im Prinzipe des Probabilismus, daß er den Handelnden nicht zu subjektiver Gewißheit führen könne. Allein sämtliche Probabilisten alter und neuer Zeit sind der Überzeugung, daß derjenige, welcher sich sein Gewissensurteil nach dem Systeme des Probabilismus bildet, subjektive Gewißheit über die sittliche Erlaubtheit seiner Handlung besitzt. Und so ist es auch. Dem Prinzipe des Probabilismus: die Handlung ist sittlich erlaubt, die wahrscheinlich gegen kein Gesetz verstößt, das nur die notwendige logische Folgerung des Satzes ist: ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht, hat schon der hl. Alfons zu seiner Zeit objektive moralische Gewißheit zugeschrieben; in der Zwischenzeit ist dasselbe aber so allseitig erörtert, erklärt und bewiesen worden, daß es über jeden vernünftigen Zweifel erhaben ist. Mit der objektiven Gewißheit dieses Satzes ist die subjektive Gewißheit als Norm des sittlichen Handelns gegeben. Wo ist nun im probabilistischen Systeme der Mangel an subjektiver Gewißheit? Wo bietet der Äquiprobabilismus eine Gewißheit, die der Probabilismus nicht ebenso fest und sicher zu bieten vermag?

Innsbruck. H. Noldin S. J.

---

[1]) Vgl. Noldin, Summa theol. moralis: De principiis n. 202.

Betreffs **der Frage über die Sängerin des Magnificat** — ob Maria oder Elisabeth[1]) — stellt Köstlin in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft⁹, 1902, S. 143—144, folgende Erwägung aus der griechischen Liturgie zu gunsten der Elisabeth zur Diskussion.

In der griechischen Kirche gehört das Magnificat zur Liturgie der Mette[2]). Nach mehrfacher Anrufung und Lobpreisung des dreieinigen Gottes beginnt die Räucherung um den hl. Tisch und in dem ganzen Altarraum. Der Diakon spricht: ‚Lasset uns hoch erheben mit Lobliedern die Gottesgebärerin und die Mutter des Lichtes'. Dann stimmt der Chor ‚die folgenden Loblieder der Mutter Gottes' an:

Chor I: ‚Meine Seele erhebet . . . meines Heilandes'.

Dich, Geehrtere über die Cherubim und sonder Vergleichung Verherrlichte über die Seraphim . . . dich preisen wir.

Chor II: ‚Denn er hat die Niedrigkeit . . . alle Kindeskinder.

Dich, Geehrtere, . . . preisen wir (wie vorhin).

Und so fort, je nach einem Vers Textes singt derselbe Chor immer das Dich, Geehrtere' rc.[3]).

Hier ist das Magnificat sichtlich an Maria gerichtet. Nachdem das Gebet den dreieinigen Gott gepriesen hat, wendet es sich noch besonders an die Gottesmutter, sie verherrlichend . . . Sinn hat es freilich nur dann, wenn als Subjekt des Gebetes nicht Maria, sondern Elisabeth gedacht ist, der Betende sich im Geiste an die Seite der Elisabeth stellt, die Lc I, 43—45 die Gottesmutter begrüßt, wenn das Magnificat als Erguß der Elisabeth im Anschluß an den Gruß V. 43—45 gefaßt wird.

Sollte in dieser liturgischen Stellung und Verwendung des Magnificat nicht die ursprüngliche Auffassung nachklingen?

So weit Köstlin.

Was ist nun auf diese ‚zur Diskussion gestellte Erwägung' zu bemerken? Einfach das, daß sie auf Unkenntnis des griechischen Ritus beruht und jedweden Grundes zu einer Diskussion entbehrt.

---

[1]) Die Literatur über diese Frage siehe bei Fonck, in der Civ. cat. 1901. Ser. XVIII, vol. 4, pp. 207—209.

[2]) Die griechische Vesper kennt kein Magnificat. An Stelle desselben wird das uralte Lied Φῶς ἱλαρόν gesungen, das ich im 'Εορτολόγιον² I, LV—LVI mitgeteilt habe.

[3]) Köstlin verweist auf Rajewsky M., Euchologion (Wien 1861) I, S. 51, 121. Der Text ist besser übersetzt bei Maltzew, Nachtwache (Berlin, 1892), S. 225.

Im griechischen Original wird an dieser Stelle das Magnificat weder durch Anrufung der hl. Dreieinigkeit eingeleitet (προοιμιακὸς τριαδικός), noch durch das wiederholte Einschiebsel ‚Dich Geehrtere . . .‘ erweitert (στ. ἐμβολιμαῖος). Es bildet nämlich die neunte Ode des Kanons in der ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου, bietet den reinen Text des Evangeliums ohne irgend welchen Zusatz und findet sich gleichmäßig in allen griechischen Ausgaben des Ὡρολόγιον unter der einfachen Überschrift:

Ὠιδὴ τῆς θεοτόκου. ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν. Κεφ. ά.
Τὸν υἱὸν ὑμνεῖ καὶ θεὸν μήτηρ κόρη.
Τὴν θεοτόκον ἐν ὕμνοις μεγαλύνωμεν[1]).

Die von K. hervorgehobenen Einleitungsgebete zur allerheiligsten Dreifaltigkeit und die wiederholten Embolismen im Texte sind späterer, slavischer Herkunft und dem ursprünglichen reinen Ritus der griechischen Kirche fremd geblieben. Sie dürfen somit, wenn auch noch so schön und passend[2]), bei der Erörterung der Frage über die ‚ursprüngliche Auffassung des Magnificat‘ nicht in Betracht gezogen werden. Doch ist auch nach der Lehre der slavischen Liturgiker an dieser Stelle, trotz der außerkanonischen ‚Umrahmung‘[3]), nicht an Elisabeth als Sängerin des Magnificat zu denken. ‚Der Chor, so schreibt Maltzew[4]), antwortet (dem Diakon) mit dem schönen Lobgesange, durch welchen sie, die holdselige, liebliche Gottesbraut in bescheidener Demut Gott für die ihr zu teil gewordene Gnade Dank sagt: Hoch preiset meine Seele den Herrn‘ u. s. w.

N. Nilles S. J

Kleinere Mitteilungen. Einige Aufsätze von C. Callewaert in der neuen Löwener Revue d'histoire ecclésiastique 1901 u. 1902 beschäftigt sich mit der Mommsenschen Theorie der Christenverfolgungen,

[1]) Vgl. Ausgabe v. Rom, 1876, S. 51; v. Athen, 1891, S. 53; v. Venedig, 1875, S. 60.

[2]) Hier der nach jedem Verse wiederholte Embolismus: ‚Die du geehrter bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die du unversehrt Gott, das Wort, geboren hast, in Wahrheit Gottesgebärerin, dich preisen wir hoch‘ (Maltzew, Nachtwache, S. 225).

[3]) Nach K. wären diese Lobpreisungen eine ‚Umrahmung des Magnificat, die nur schlecht passen würde, wenn dasselbe ein Gesang der Maria wäre‘.

[4]) Nachtwache, S. XXXVII.

nach welcher es keine Gesetze gab, welche das Bekenntnis zum Christentum verboten, sondern die Verfolgung oder Nichtverfolgung der Christen im wesentlichen der Willkür der Beamten überlassen blieb. Die eindringende Untersuchung zeigt, daß Tertullians Apologetikum Kap. 4—6 das Vorhandensein von bleibenden gesetzlichen Normen voraussetzt, welche das Verhalten der Beamten gegenüber den Christen regelten, und daß Tertullian diese Gesetze von Nero herleitet. Was wir sonst noch von einschlägigen Texten bei Sueton, Sulpitius Severus, dem ersten Brief des hl. Petrus besitzen, bestätigt dies Ergebnis. Eine Nebenfrucht der Beschäftigung mit Tertullian bietet der Aufsatz: Le codex Fuldensis le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullian par l'abbé C. Callewaert. Bruges 1902. (Auszug aus Revue d'histoire et de littérature religieuses VII, 1902).

In Revue Bénédictine 20 (Maredsous 1903) 26—51 beendet J. Chapman O. S. B. eine sorgfältige Untersuchung über die berühmte Interpolation in Kap. 4 der Schrift de unitate ecclesiae von Cyprian. Dieselbe ist bekanntlich für die Geschichte des päpstlichen Primates von Interesse. Die Schrift von der Einheit der Kirche ist nach Chapman ursprünglich gegen Felicissimus, nicht gegen Novatian geschrieben und gegen Felicissimus richtet sich die ursprüngliche Fassung von Kap. 4, das interpolierte Kap. 4 dagegen ist gegen Novatian gemünzt, und es erhielt die Wendung gegen den letzteren durch dieselbe Hand, von welcher die ganze Schrift herrührt: Cyprian selbst ist der Interpolator. Wie man manche andere patristische Schriften in einer zweifachen Ausgabe besitzt, von welchen die eine wie die andere auf den ursprünglichen Verfasser zurückgeht, so gilt dies nach Chapman auch von Cyprians Abhandlung de unitate.

Die Entdeckung von mehreren Bildern der hl. Anna auf den Wänden der im zehnten Jahrhundert verlassenen, jüngst wieder ausgegrabenen Kirche Maria antiqua zu Rom hat die Frage über das Alter der Anna-Verehrung in Rom angeregt. Bekanntlich bestand eine Anna-Kirche in Konstantinopel bereits unter Justinian I.; einige, wenn auch späte, so doch glaubwürdige Zeugnisse, wissen von einem Wiederaufbau dieses Heiligtums unter Justinian II., dessen zweite Regierung in die J. 705—711 fällt. H. M. Bannister in The English Historical Review 18 (London 1903) 107—112 sucht nun wahrscheinlich zu machen, daß Papst Konstantin (708—715) bei seinem Aufenthalt in Konstantinopel mit der Anna-Verehrung bekannt wurde und sie nach

der ewigen Stadt verpflanzte. Vielleicht war er geradezu bei der Einweihung der erneuten Anna-Kirche in Konstantinopel anwesend. Ein anderes Zeugnis für den römischen Annakultus im 8. Jahrhundert bietet das Reliquienverzeichnis der Kirche St. Angelo in Pescheria, welche von demselben Theodotus erbaut wurde, der in St. Maria antiqua als dispensator abgebildet ist. Die Liste der weiblichen Heiligen wird in diesem Verzeichnis durch Anna und Elisabeth eröffnet. Leo III. schenkte ein kirchliches Gewandstück, auf welchem die Verkündigung, St. Joachim und St. Anna abgebildet sind. Ein Sakramentar römischen Ursprungs aus dem zehnten Jahrhundert enthält in der Litanei des Karsamstag Anna und Elisabeth vor allen römischen hl. Frauen.

Die so weit verbreitete Verehrung des hl. Nikolaus von Myra bringt Ramsay in The Geographical Journal 20 (London 1902) 298 mit der Lage der Stadt Myra und ihrer Bedeutung für die Schiffahrt in alter Zeit zusammen. Anfangs sind die Seefahrten der Alten bekanntlich Küstenfahrten. Als man es wagte, längere Strecken quer über das Meer zurückzulegen, war Myra der geeignete Punkt, der von Syrien und Alexandrien aus angelaufen wurde. Der in der Levante mit merkwürdiger Beständigkeit wehende Westwind erleichterte es, die See durch Lavieren zu durchqueren, brachte aber auch, wenn er zu stark wurde, bedeutende Gefahren und machte es unmöglich, an Cypern vorbeizukommen. Daher die Andacht der Seeleute zum Wundertäter von Myra. St. Nikolaus ist bekanntlich noch heute Patron der Schiffer. Ein sehr altes Zeugnis für die Verehrung des hl. Nikolaus bietet der Codex encyclius vom J. 457. Kaiser Leo ließ bei den Bischöfen des Reiches anfragen, ob ein allgemeines Konzil notwendig sei, die Gutachten der einzelnen Provinzialsynoden sind eben in dem Codex encyclius gesammelt und unterschrieben. Während nun sonst unter all diesen Unterschriften niemals ein Nikolaus erscheint, führen von den 22 Unterzeichnern des Provinzialkonzils von Myra vier diesen Namen, augenscheinlich aus Verehrung für ihren großen Bischof. Harduin Coll. Conc. 2, 735 c.

Zu den interessanten und neuen Nachweisen, welche oben in dieser Zeitschrift S. 174—175 Dr. N. Paulus aus den Schätzen seiner Gelehrsamkeit über den Namen Jesuit gegeben hat, sei es gestattet, aus dem schon länger bekannten Material einige Ergänzungen hierher zu setzen. Zunächst die Bemerkung, daß bereits der bekannte Kartäuser Ludolf von Sachsen des Namens Jesuit erwähnt. In seiner Vita Jesu

Christi Pars I cap. 10 (Venetiis 1568 fol. 32 J) sagt er: ‚Est autem secundum Augustinum differentia inter nomen Jesus et nomen Christus. Quia nomen Jesus est nomen proprium, sed nomen Christus est nomen commune et sacramenti. Ita nomen Christus est nomen gratiae, sed nomen Jesus est nomen gloriae. Sicut enim hic per gratiam baptismalem a Christo dicuntur Christiani, sic in caelesti gloria ab ipso Jesu dicemur Jesuitae id est a Salvatore salvati'. Wie es scheint, macht Ludolf den hl. Augustin für die angeführte Wortbildung verantwortlich, er wird sie also nicht selbst erfunden haben. Auch beim Panormitanus, In librum VI, in cap. Decet, De immunitate (III, 23) soll der von Ludolf ausgesprochene Gedanke sich finden, wir konnten indes die Stelle nicht verifizieren.

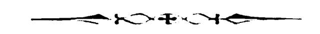
Daß der Name Jesuit zuerst in Deutschland aufkam, bezeugt auch Martin Olave in der Verteidigungsschrift, welche er im J. 1555 zum Schutz des jungen Ordens gegen die Anklagen der Sorbonne verfaßte. Es heißt in dem Abdruck derselben bei Orlandini, Historiae Soc. Jesu lib. 15 n. 47 (Romae 1615 pag. 506): Non fuit autem consilium, ut qui in hac congregatione essent, Jesuitae simplici dictione vocarentur (quamvis haec postea appellatio in utraque Germania invaluerit), quod alii religiosi iam pridem instituti invenirentur, qui hoc prope haberent nomen, quales sunt, qui Romae monasterium ss. Joannis et Pauli inhabitant. Non est enim nova et insolita in religionibus appellatio, sed vetus et usitata etiam in ordine quodam militum religiosorum. Über den an letzter Stelle gemeinten Ritterorden Societas Jesu Christi vgl. L. Pastor, Gesch. der Päpste 2², 36; das Kloster von St. Johannes und Paulus in Rom gehörte den Jesuaten. Da Olave in Paris schreibt, so muß auch dort das Wort Jesuit schon bekannt gewesen sein, und in der Tat behauptet Orlandini zum J. 1549: iam tum enim coeperat hoc nomen audiri. (lib. 9. n. 56 pag. 272). Nach einer in Littrés französischem Wörterbuch angeführten Stelle des Kanzlers Pasquier lautete die französische Form des Namens 1564 jesuistes, doch kennt Pasquier auch die gewöhnliche Form. Ein Breve Pius' IV. vom 29. Mai 1565, zum Schutz der Jesuiten an das Pariser Parlament erlassen, beginnt mit den Worten Societatem, quae vocatur jesuitarum (Synopsis actorum in causa S. J. [Florentiae 1887] pag. 41). Pius V. verteidigt am 11. September 1569 Ant. Possevinum jesuitam in einem Schreiben an

seinen Nuntius in Frankreich gegen verschiedene Anklagen. Sacchini. Hist. S. J. Pars III, lib. 5. n. 145. Am 22. November 1575 bittet Gregor XIII. den Herzog von Bayern ne mendaciis credat contra Franc. Toletum Jesuitam, hominem omnium qui nunc sunt sine ulla controversia doctissimum. (Synopsis l. c. pag. 77).

„Preisgekrönt". — Im Verlage von Friedrich Pustet erschien vor kurzem eine Schrift ‚Geschichte des römischen Katechismus' welche der Verfasser auf dem Titel als ‚Preisgekrönt durch die theologische Fakultät der k. k. Leopold Franzens-Universität in Innsbruck' bezeichnet. Zur Klarstellung des Sachverhaltes mögen die folgenden Bemerkungen dienen: Die für das Studienjahr 1900—1901 von der theologischen Fakultät zu Innsbruck gestellte Preisaufgabe lautete: ‚Der Catechismus Romanus, seine Geschichte und Bedeutung für Predigt und Katechese'. Weil die vorgelegte Bearbeitung sich nur mit der Geschichte des römischen Katechismus befaßte und auch verschiedene in dem Votum der Referenten hervorgehobene Mängel zeigte, konnte ihr der volle ausgesetzte Preis nicht zuerkannt werden. Wegen der Vorzüge der Arbeit beantragten jedoch die Referenten, derselben zwei Dritteile des Preises zuzuwenden; dieser Antrag wurde vom Professorenkollegium in der Sitzung vom 17. Januar 1901 angenommen, und dementsprechend erhielt die Arbeit zwei Dritteile des ausgesetzten Preises. Die Bezeichnung ‚Preisgekrönt' ohne Einschränkung ist daher unzutreffend, zumal die Abhandlung in ihrer für die Veröffentlichung veränderten Gestalt der Beurteilung der Fakultät nicht vorgelegen hat.

Innsbruck.

Das Professorenkollegium der theologischen Fakultät.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Der mehrfache Sinn der hl. Schrift.

Von **Gerhard Gietmann** S. J.

Die gewöhnliche Rede der Menschen hat durchaus nur einen wirklich beabsichtigten und aus den Worten, in ihrem tatsächlichen Zusammenhang, erkennbaren Sinn. Mehrdeutige Wortspiele sind noch keine Rede, sondern Bruchstücke einer solchen. Es ist allerdings nicht unmöglich, eine kürzere sprachliche Darstellung in lauter zweideutigen Ausdrücken abzufassen, aber es bleibt ein bloßes Kunststückchen und ein geistreiches Spiel. Somit wird man in der hl. Schrift, die in menschlicher Rede und durch Menschen abgefaßt ist, ebensowenig einen eigentlichen Doppelsinn voraussetzen dürfen. Das bestätigt denn auch die herrschende Überzeugung der Exegeten und ihre Art der Schriftauslegung. Ziemlich vereinzelt wurde das gegenteilige Prinzip aufgestellt und wissenschaftlich zur Anwendung gebracht. Nur Predigern und Asketen, von den ältesten Zeiten angefangen, wirft man nicht ohne Grund vor, daß sie unter Vernachlässigung des wahren Wortsinnes die hl. Texte zu ihren jedesmaligen Zwecken bald so bald so deuten.

Das Ansehen der hl. Bücher und der darauf beruhende Eifer, ihren wahren Sinn zu ermitteln und den zu hoffenden geistigen Gewinn daraus zu ziehen, führt allerdings zu verschiedenen Auslegungen und Ausdeutungen der Texte; allein, was man dabei sucht,

ist doch nichts anderes, als der wahre und volle Sinn, und wenn abweichende Auffassungen friedlich nebeneinander gehen, so beruht dies auf der Ungewißheit, ob die eine oder die andere den wahren Sinn, der nur einer ist, wiedergebe. Der typische oder vorbildliche Sinn aber setzt nicht einen Doppelsinn der Worte, sondern eine doppelte Bedeutung von Personen, Dingen oder Ereignissen voraus. Bei Parabeln kommt der sogenannte Literalsinn, d. h. der des Buchstabens oder der Worte nach ihrer gewöhnlichsten Bedeutung, im Grunde gar nicht in Betracht; sie sind einfach Bildreden. Endlich schließt man in der Frage nach dem Doppelsinn der Schrift die Schlußfolgerungen, welche aus dem vorliegenden Texte in Verbindung mit anderen Wahrheiten sich ergeben, von vornherein aus (man nennt das den sensus consequens).

Dennoch lassen die mannigfachsten Anwendungen, die von der Kirche und in der Kirche alle Tage gemacht werden, den Gedanken immer wieder aufsteigen, es müsse doch mit der hl. Schrift eine etwas andere Bewandtnis haben, als mit einem profanen Texte. Bekannt ist auch das Wort, das der hl. Augustin von Moses gebraucht: Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus aut non possumus, et tamen in eis inveniri potest. Er spricht von den Anfangsworten der Genesis, denen er einen mehrfachen Sinn nicht absprechen möchte (Conf. XII c. 31; die ganze Erörterung beginnt schon c. 18). Der hl. Thomas stimmt ihm De pot. qu. 4 a. 1 in corp. bei: (Vitandum est), ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alii sensus, qui in se veritatem continent et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari, penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat.

Was ist von diesen Aussprüchen Augustins und Thomas' zu halten? Wir glauben, daß hier einerseits von einem Widerspruch gegen die herrschende Meinung der Exegeten nicht die Rede sein kann, daß aber anderseits auf ein Moment hingewiesen wird, welches mehr berücksichtigt zu werden verdient. Die beiden Kirchenlehrer haben solche Texte im Auge, deren Fassung so allgemein ist, daß wir uns unter den Textworten Verschiedenes denken können, je nachdem wir sie unter diesem oder jenem Gesichtspunkt betrachten, bezw. nach dieser

oder jener zuvor gebildeten Meinung beurteilen. Es heißt: ‚Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und leer‘. Wegen der allgemeinen Fassung der Worte kann es zweifelhaft sein, ob unter der Bezeichnung ‚Himmel‘ die Geisterwelt mitzuverstehen sei; denn man erwartet, daß derselben im Schöpfungsberichte irgendwo Erwähnung geschehe, entweder bei dem Worte ‚Himmel‘ oder bei dem Worte ‚Licht‘. Es scheint ferner unentschieden, ob Himmel und Erde in verworrener Mischung, oder gesondert erschaffen wurden, da später des Firmamentes noch eigens gedacht wird. Vor allem wird nicht gesagt, in welchem Zustande der Formlosigkeit die Erde zu denken sei, und scholastische Philosophen mochten sofort auch an ihre völlig gestaltlose materia prima denken. Es lassen nun Augustin und Thomas es nicht nur unentschieden, welche von diesen Auslegungen die richtige sei, sondern glauben auch, es wären vielleicht mehrere, natürlich mit einander verträgliche und durch den Zusammenhang nicht widerlegte, Auffassungen vom hl. Geiste oder von dem inspirierten Verfasser beabsichtigt worden. Ob im gegebenen Falle mit Recht oder Unrecht, brauchen wir nicht zu erörtern.

Zunächst handelt es sich hier um die Auslegung des einen oder anderen Wortes, wie so oft in profanen Büchern, und man kann mit Recht sagen: der Wortsinn ist nur einer, wenn es auch für uns ungewiß bleiben mag, welcher gemeint sei. Anderseits darf man aber auch mit gutem Grunde voraussetzen, Gott habe in die Worte der Schrift alles eingeschlossen, was sie in dem tatsächlichen Zusammenhange besagen können. Es gilt ja doch bei der menschlichen Rede als Vorzug, wenn die Worte reich an Inhalt, wenn sie vielsagend sind, so daß der Leser bei genauer Aufmerksamkeit immer mehr darin findet und dabei sich überzeugt, es habe der Schriftsteller das alles wirklich sagen wollen. In diesem Sinne schreibt Augustin (l. c.): Ego certe, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallem scribere, ut quod veri quisque de his rebus capere posset, mea verba resonarent; quam ut unam veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem ceteras, quarum falsitas me non posset offendere. Er meint also, es könnten füglich absichtlich allgemeinere Ausdrücke, nur um des reicheren Sinnes willen, gewählt werden. Thomas gibt auch bestimmte Gründe an, warum wohl der hl. Geist eben diesen Weg eingeschlagen habe. Beide Lehrer setzen voraus, daß dem menschlichen Werkzeug des hl. Geistes diese Absicht zuzutrauen sei. Thomas

betont noch besonders, daß der Zusammenhang, die circumstantia litterae, den verschiedenen Auslegungen der Einzelsätze oder Einzelworte nicht widersprechen dürfe.

Ein freigewähltes Beispiel mag das obige Prinzip noch näher verdeutlichen. Als der Engel Maria grüßte: ‚Voll der Gnade‘, legte er gewiß in dieses Wort alles, was er von den hohen Vorzügen der erwählten Gottesmutter wußte, dachte also ohne Zweifel auch an ihre unbefleckte Empfängnis und manche uns bis zur Stunde nicht bekannte Gnadengaben, mit denen der Sohn Gottes seiner künftigen Mutter zuvorgekommen war. Man kann nun freilich nicht ohne Grund sagen, der Wortsinn umfasse dies nicht notwendig und spreche es nicht deutlich aus, allein mit ebensoviel Recht darf man behaupten, die Engelsworte enthielten doch tatsächlich alles dies und deuteten auch durch das ‚Voll der Gnade‘ (syr., griech. κεχαριτωμένη) darauf hin. Nur soviel ist richtig, daß die Bedeutung des Wortes dehnbar genug ist, um auch in der Voraussetzung, daß Maria nicht unbefleckt empfangen wäre, gebraucht werden zu können. Es ließe sich daher aus dem Worte allein für die unbefleckte Empfängnis nichts beweisen; aber es wäre ungereimt zu sagen, der Engel habe dieses Geheimnis von seinem Glückwunsch ausgeschlossen. Im Lichte der ganzen Offenbarung läßt sich also manchmal mit Sicherheit oder mit Wahrscheinlichkeit in einem Schriftwort viel mehr erkennen, als die nüchternste Worterklärung an die Hand gibt. Hier müssen wir nun mit Augustin und Thomas sagen, daß es dem Urheber der hl. Schrift und dieser selbst wohl ansteht, wenn ihr Inhalt überreich und unerschöpflich ist. Aus dieser Überzeugung ist es gewiß zum Teil zu erklären, wenn die Auslegung und Anwendung der heiligen Texte von jeher so gern über den nächsten Wortsinn hinausging. Man wünschte die ganze Fülle des Wortsinnes zu erschöpfen. Vgl. Cornely, Introductio I. 2. Aufl. S. 550.

Die Wissenschaft tut nun allerdings recht daran, die Willkür möglichst einzudämmen. Sie kann in diesem Streben aber auch zu weit gehen. Wo gute, wenn auch nicht zwingende Gründe zu einer Erweiterung des nächsten Wortsinnes vorliegen, wäre es nicht rätlich, sich zu ängstlich an diesen zu binden. Es wäre vielleicht geradezu unrichtig, in solchen Fällen nur einen sensus consequens oder accommodatus anzunehmen.

Unseres Erachtens findet der Grundsatz, den wir vertreten, unter anderem seine Anwendung auf das, was Prov. c. 8 von der Weis-

heit, im Hohenliede von der Gottesbraut und in der Geheimen Offenbarung von dem Zeichen des Weibes und der Gottesstadt Jerusalem (c. 12 und 21) gesagt wird. Es scheint teils gewiß, teils angemessen, hier einen mehrfachen Wortsinn des hl. Textes in dem besprochenen Sinne anzusetzen. Denn wenn es auch im Alten Bunde nicht möglich oder nicht leicht war, in der ‚Weisheit' den Sohn Gottes und in der ‚Gottesbraut' die Mutter des Erlösers zu erkennen, so liegt es uns doch nahe. Die Deutung der ‚Weisheit' auf die unerschaffene Weisheit war auch von jeher sehr geläufig. Es entsteht dabei nur insofern ein Doppelsinn, als das Wort ‚Weisheit' und das von ihr Ausgesagte in einem volleren, schöneren Sinne genommen wird, auf den manche Ausdrücke in der zusammenhängenden Schilderung auch hinzuweisen scheinen. So wird es fast zur Gewißheit, daß in der erhabenen Rede des hl. Geistes die persönliche göttliche und weiter auch die menschgewordene Weisheit mitzuverstehen ist. Denn auf die Vorherbestimmung der Menschheit Christi finden die vv. 23 ff. die wahrste und schönste Anwendung. Es sähe allzu großer Nüchternheit ähnlich, wenn man einer solchen Erweiterung des Sinnes, d. h. des echten Wortsinnes, schroff widersprechen wollte.

Bei der Erklärung des Hohenliedes ist auch der Schreiber dieser Zeilen der Anwendung des eigentlichen Wortsinnes auf die Gottesmutter zu ängstlich aus dem Wege gegangen (Commentarius in Ecclesiasten et Canticum p. 538 et 542 s.). Die Ausdrücke sind durchweg allgemein genug und passen an gewissen Stellen besser auf die Gottesmutter als auf die Kirche, obwohl an anderen das Gegenteil zutrifft. Von vornherein können wir es aber nur höchst wahrscheinlich nennen, daß der himmlische Bräutigam der Kirche in der ‚Gottesbraut' zugleich diejenige verherrlicht, welche die Schönheit der Kirche am allervollkommensten in ihrer Person verkörperte. Der Wortlaut des hl. Liedes ginge also in Wahrheit auf die Gottesbraut in einem allgemeineren Sinne; als solche ist aber neben der Kirche zweifelsohne Maria mit Vorzug zu bezeichnen, und wenn nun auch im Hohenliede die Schicksale oder das Leben der Kirche in großen, idealen Zügen geschildert werden, so nehmen wir ja doch an, daß, wie das Leben des Erlösers, so auch das seiner heiligsten Mutter gleichsam vorbildlich für die Schicksale der Kirche war. Nur die Bildersprache indes konnte, wie es scheint, die Durchführung des doppelten Sinnes in einem ganzen, freilich nicht eben langen Buche ermöglichen.

Von der innigen Beziehung ausgehend, in der die Gottesmutter zum Erlöser selbst steht, dürfen wir vielleicht noch weiter schließen, daß auch dem Verfasser der Sprichwörter, bezw. dem hl. Geiste, der dessen Feder führte, die Gottesmutter vorschwebte. Die Vorherbestimmung der menschgewordenen Weisheit (v. 22 ff.) ist auch in der Vorstellung nicht wohl von derjenigen der Mutter Christi zu trennen; die Kirche redet mit Vorliebe von der ganz einzigen Vorherbestimmung Mariä, und endlich dürfte es dem Geiste der Heiligen durchaus entsprechen, wenn in ihr der unmittelbare Abglanz der Weisheit ihres Sohnes, der über alle anderen Geschöpfe sich ausbreitende Abglanz, gesehen wird. Ob eine solche Anwendung der ganzen Schriftstelle auf die Mutter des Erlösers, die durch Gottes unendliche Huld mit ihm als eng verbundenes Doppelgestirn am Himmel der Kirche leuchtet, so kurzer Hand abzuweisen wäre, scheint uns mindestens zweifelhaft.

Günstiger liegt die Sache bei der Deutung einer oder zweier Stellen der Apokalypse auf Maria. Im 12. Kap. erscheint das Zeichen eines Weibes, welches denjenigen gebiert, der ‚alle Völker mit eisernem Szepter regieren wird'. Erkennt man nun in dem Sohne allgemein den menschgewordenen Gottessohn, so drängt sich der Gedanke auf, das Weib sei die persönliche Mutter Christi. Allerdings stellt das ganze heilige Buch offenbar die Schicksale des Reiches Christi, also der Kirche dar; deshalb sieht man in dem Weibe, das Christum gebiert, ebenfalls die Kirche, und gewiß kann diese, obwohl die Schöpfung Christi, doch in einem gewissen Sinne seine Mutter genannt werden. Im weiteren Zusammenhang der Stelle glaubt man sodann Mehreres zu finden, was nur auf die Kirche zu beziehen wäre. Manchmal hat man dennoch, wenn auch nicht so oft wie das Hohelied, auch die genannten Stellen der Apokalypse auf Maria bezogen. In den Werken des hl. Augustin findet sich eine Auffassung, welche sogar die Kirche an die zweite Stelle setzt: In Apocalypsi Joannis Apostoli scriptum est hoc, quod staret draco in conspectu mulieris, quae paritura erat, ut cum peperisset, natum eius comederet. Draconem diabolum esse nullus vestrum ignorat, mulierem illam Virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit, quae etiam ipsa figuram in se S. Ecclesiae demonstravit. Diese Worte stehen in dem sermo quartus de symbolo zu Anfang. Es muß beigefügt werden, daß die Mauriner die drei letzten Reden über das Symbolum dem hl. Augustin, aus allgemeinen Gründen, absprechen.

Wie dem aber auch immer sein mag, so scheint es recht wahrscheinlich, daß nach dem genauen Wortsinn des Textes abermals die Gottesbraut im allgemeinen, nicht aber speziell die Kirche zu verstehen sei. Genauer könnte man in dem Weibe, das Christum gebiert, die ‚menschliche Natur‘ (poetisch die Elevata oder Assumpta) erkennen, in und aus welcher der Sohn Gottes geboren wurde, als er uns gleich werden wollte. Gegen dieses Zeichen der den Gottessohn empfangenden und gebärenden Menschheit hätte sich dann Satan aufgelehnt, weil er darin eine Zurücksetzung der höher begabten Engelnatur erblickte. Nichts hindert aber anzunehmen, daß dem Satan in dem Zeichen des Weibes zugleich die konkretere Gestalt der Kirche und die noch konkretere, nämlich die persönliche Gestalt der Gottesmutter gezeigt wurde, daß also sein Zorn von Anfang an gegen die göttliche Institution der Kirche und insbesondere noch gegen diejenige entbrannte, welche alle der Menschheit in der Kirche zugedachten Gnadenvorzüge in sich vereinigen sollte.

Wenn nun zum Schluß der Apokalypse dasselbe Weib, die sponsa und uxor Agni (c. 21, 9 ff. und schon v. 1 ff.) unter dem Bilde einer ‚Gottesstadt‘ erscheint, so würde auch hier nicht bloß an die siegreiche Kirche, sondern zugleich an die in der Kirche siegende Mutter oder edelste Tochter der Kirche zu denken sein. Natürlich ist es wieder nur die Bildersprache, die eine doppelte Auffassung gestattet. Aber wer sagt uns, daß die Bildersprache nicht gerade zu diesem Zwecke gewählt wurde? Ergibt nicht die verallgemeinerte Auffassung der Stelle einen reicheren und schöneren Sinn, und folgt nicht aus jenem durchaus wahren Grundsatze des hl. Augustin, daß man dafür halten müsse, der reichere Sinn sei der vom hl. Geiste, bezw. auch vom Evangelisten beabsichtigte? Es kann sich wohl nur fragen, ob die neue Deutung im Einzelnen nicht auf unüberwindliche Hindernisse stoße, eine Frage, die hier natürlich nicht erledigt werden kann.

Die heiligen Texte unterscheiden sich also dadurch von den profanen, daß ihr Wortsinn bei der umfassenden Allgemeinheit gewisser religiöser Anschauungen einen fast unerschöpflich reichen Sinn enthalten, auch ohne daß es nötig wäre, von dem Wortsinne abzugehen. Der hl. Geist ist es in erster Linie, dem diese Fülle zu danken ist; denn er ist es auch, der den inspirierten Schriftsteller geleitet und in vielen Fällen auch ausgezeichneter Offenbarungen gewürdigt hat. Die reichste Ausbeute wird die tiefer eindringende Exegese naturgemäß bei denjenigen Büchern oder Teilen von Büchern machen, welche sich von

vornherein als erhabene Betrachtungen gewisser Grundwahrheiten der Offenbarung darstellen, obschon auch in historischen Büchern derselbe hl. Geist waltet, die Wahl des Ausdrucks mehr oder weniger beeinflußt oder mit besonderen Erleuchtungen nachhilft. Wir dürfen uns durch eine nüchterne Wissenschaftlichkeit nicht verleiten lassen, überall nur eben das nötigste Maß des göttlichen Einflusses behaupten zu wollen; zwischen dem strengen, unwidersprechlichen Nachweis eines wirksameren Einflusses und der willkürlichen Annahme eines solchen liegen gar manche Mittelstufen, auf denen man zu einer annehmbaren Wahrscheinlichkeit vordringen kann. Das Sichere (nämlich schlechthin Unumstößliche) kann auch der Feind des Wahren sein.

Nur kurz sei noch auf eine andere Reihe von Schrifttexten hingewiesen, die vielleicht durch eine freiere Auffassung des Wortsinnes an Erhabenheit, bezw. Inhalt gewinnen würden. Es sind jene, welche eine mehr oder weniger zeitlose Betrachtung der Gotteswerke oder Gottesgerichte enthalten. Man findet an solchen Stellen, wie bei der prophetischen Schilderung der messianischen Zeit oder des Gottesgerichtes über Babel und Jerusalem, neben solchen Zügen, welche einfach geschichtlich sind oder zu sein scheinen, solche, die offenbar endgeschichtlich, nämlich auf das Weltende oder das Jenseits zu deuten sind. Der Blick des heiligen Sehers ruht hier bald auf dem Nächstgelegenen, bald auf der weitesten Ferne; man kann auch sagen: das Bild, mit dessen Schilderung der Schriftsteller eben beschäftigt ist, sehen wir plötzlich auf einem großartigeren Hintergrunde aufgezogen und in denselben übergehen. Vgl. Knabenbauer im Cursus Script. sacr. zu Is. c. 11, 6—8 S. 279 f.; c. 24 S. 449 f.; Matth. 24, 21 S. 325. Es ergeben sich aber mehrfache Schwierigkeiten, so lange man den doppelten Gegenstand nicht völlig identifiziert, sondern nur durch einen kühnen Übergang von dem einen zum anderen die Verbindung herstellt. Einheitlicher scheint die Voraussetzung einer völlig zeitlosen Schilderung, so daß in dem messianischen Reiche nicht zwischen dessen diesseitiger und jenseitiger Periode unterschieden wird, und ebensowenig das göttliche Gericht erst auf die nächsten, dann auf die fernsten Zeiten bezogen wird. In dem ersteren Falle bietet sich kaum ein bemerkenswerter Grund, warum nicht die Segnungen des Erlösungswerkes von Anfang an in ihrer idealen Vollendung aufgefaßt werden sollten; es ergibt sich dann von selbst, daß die Weissagungen sich in dieser Erdenzeit nur nach Maßgabe der Umstände verwirklichen werden. (vgl. Knabenbauer zu Is. 35, 6: Si dixeris peculiari pro-

videntia et nutu Spiritus Sancti, auctoris praecipui s. Scripturarum, verba ea selecta esse, quae quam optime Deum in carne venturum et salvaturum designarent, et ea demum explicatione haberi plenum ac plenissimum sensum eum, quem Spiritus Sanctus intenderit, nullus refragabor. An anderen Stellen drängt sich eine solche Auslegung durchaus auf; vgl. Knabenbauer zu Is. 65, 17: Nova theocratia innovationem et gloriam coeli et terrae efficiet, de qua demum in consummatione saeculorum futura libris novi foederis edocemur . . . ex consummata illa gloria quasi uno conspectu exhibetur, quantum sit illud, quod Deus praeparavit diligentibus se. Es ist also der Blick des hl. Geistes immer auf das Ganze, das Höchste gerichtet; von diesem Gesichtspunkt aus schildert die Schrift an besonders erhabenen Stellen auch alles das, was als Vorbereitung und unvollkommene Erfüllung im Laufe der Jahrhunderte verwirklicht werden wird. Mit derselben Liebe und Sorge, mit demselben Zwecke vollkommener Beseligung des Geschöpfes spendet ja Gott die kleinste Gabe; somit wird in dieser wie im Unterpfande auch die höchste schon gewissermaßen mitgegeben. Daher sind es die gleichen Farben, mit welchen Kleines und Großes, Zeitliches und Ewiges geschildert werden. Diese Auffassung ergibt demnach, wie uns dünkt, den eigentlichen Wortsinn, sie liest, wo konkrete historische Züge in das Bild eingezeichnet sind, in dem Besonderen das Allgemeine, was der prophetischen Betrachtung ebenso sehr eigen ist wie der poetischen. Während also nach der gewöhnlichen Auslegung das Einzelbild sich zum Gesamtbild erweitert, würde nach dieser umgekehrt das Gesamtbild die Einzelzüge in sich aufnehmen; aber nur in dieser Auffassung wäre jener Doppelsinn gegeben, von dem die Rede war, während in der anderen der schroffe Übergang von dem einen Gegenstande zum anderen die Schwierigkeit bietet.

Bei der Schilderung der Gerichte Gottes wäre unseres Erachtens, was etwa von Babel oder Jerusalem gesagt wird, immer zugleich als Zug in dem Bild des großen Weltgerichtes aufzufassen und nicht auf die geschichtlichen Städte dieses Namens einzuschränken — natürlich zunächst nur an Stellen, die durch ihre erhabene Fassung wie von selbst an das große Weltgericht gemahnen. Um an ein Beispiel zu erinnern, so wäre Matth. c. 24 so zu erklären, daß schon die Frage der Jünger zu Anfang nicht eigentlich als eine doppelte Frage aufgefaßt würde, auf die eine gesonderte Antwort zu geben

wäre; sondern, weil schon die Jünger selbst in der Strafe Jerusalems das Weltgericht teilweise verwirklicht sehen, darum knüpfen sie scheinbar unvermittelt an die erste Frage: **Quando haec erunt?** sofort die andere: **Quod signum consummationis saeculi?** Der Heiland aber antwortet nur auf die letztere, aber so, daß v. 15 ff. einige Ausdrücke auf die Zerstörung Jerusalems bezogen werden können, obwohl sie dort eigentlich nur metaphorisch oder symbolisch zu nehmen wären, in dieser Weise: Wenn die Verwüstung des Heiligtums eintritt — sei es die des Tempels in Jerusalem, sei es die der Kirche am Ende der Zeiten —, so seid auf das Äußerste gefaßt! In der konkreten poetischen Sprache, heißt nun die letztere Mahnung: So fliehe, wer in Judäa ist, auf die Berge, wer oben im Hause ist, fliehe über die Dächer weg, so schnell er kann — ohne daß darum, selbst bezüglich der Zerstörung Jerusalems, diese Ausdrücke ganz und gar wörtlich zu nehmen wären. Die Anwendung der ganzen Stelle auf die Zerstörung Jerusalems geht nicht verloren, so wenig wie oben die Beziehung der ‚Gottesbraut‘ auf die Kirche; sondern der doppelte Litteralsinn, oder vielmehr die beiden Teile des einen Litteralsinnes vereinigen sich unter dem allgemeinen Begriffe ‚Weltgericht‘ (wie oben unter dem Begriffe ‚Gottesbraut‘), und der eigentliche Wortsinn wird durch diesen Begriff bestimmt.

Es ist mißlich, die obigen Grundsätze ohne ausgeführte Erklärungsproben darlegen zu müssen. Übrigens wird auch nichts anderes bezweckt, als die Aufmerksamkeit auf einen Punkt zu richten, der geeignet scheint, das hie und da hervortretende Bestreben, den Schrifttexten möglichst wenig ‚mystischen‘ Gehalt zu geben, vor Einseitigkeit zu schützen.

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend.

Von C. A. Kneller S. J.

(2. Artikel.)

Wenn auf dem Konzil von Chalcedon Lucentius den Satz vertrat, noch nie sei ohne den Papst eine (ökumenische) Kirchenversammlung zu Stande gekommen, so scheint das zweite allgemeine Konzil, das zu Konstantinopel 381 abgehaltene, dagegen eine Schwierigkeit zu begründen. Es kam ohne den Papst zu Stande. Päpstliche Abgesandte waren bei demselben nicht zugegen, eine päpstliche Anerkennung erfolgte für das Glaubensbekenntnis der Synode erst bei dessen Annahme auf dem Konzil von Chalcedon 451. Trotzdem aber wird auch bereits vor diesem Zeitpunkt die Bischofsversammlung von 381 manchmal als ‚ökumenisch' oder maßgebend anerkannt. Also scheint es, daß man im christlichen Altertum die Beteiligung des Papstes bei einem ökumenischen Konzil nicht für notwendig hielt.

Die Stimmen, welche vor 451 das erwähnte Konzil anerkennen, sind etwa folgende:

1) Die orientalischen Bischöfe, welche sich im folgenden Jahre 382 zu einer neuen Synode in Konstantinopel versammeln, nennen die Versammlung von 381 zweimal eine ‚ökumenische'. Die beiden Stellen finden sich in dem Schreiben an die gleichzeitig in Rom tagenden Bischöfe des Okzidents. Die Orientalen verweisen in demselben in Betreff ihres Glaubensbekenntnisses auf den Tomus des Konzils von Antiochien und jenen, ‚der im vorigen Jahr in Konstantinopel von der ökumenischen Synode (παρὰ τῆς οἰκουμενικῆς . . συνόδου) verfaßt wurde'. Den Nektarius, sagen sie weiter, hätten sie ‚auf der ökumenischen Synode (ἐπὶ τῆς οἰκουμενικῆς

συνόδου) in gemeinsamer Einmütigkeit zum Bischof von Konstantinopel bestimmt'[1]).

2) Der Metropolit von Cyzikus und die Bischöfe des Hellesports sagen 457 von der ‚so heiligen und ehrwürdigen' Synode von 381, vor allem sei sie durch die Wahrheit selbst bestätigt, dann aber sei ihr auch durch die Länge der Zeit Kraft (Geltung) zu teil geworden[2]). Wenn erst seit 451 die Synode maßgebendes Ansehen erhielt, konnte man 457 noch nicht auf ihr althergebrachtes Ansehen und die ‚Länge der Zeit' sich berufen.

3) Nestorius verteidigt in einer von Cyrill später widerlegten Predigt seine Häresie unter anderm auch durch die Berufung auf das Symbolum der ‚nicänischen Synode'. Nach den Angaben, die er über dies Glaubensbekenntnis macht, finden sich in demselben der Name Maria, die Ausdrücke ‚gestorben und begraben', (herabgestiegen) ‚aus dem Himmel', (fleischgeworden ‚aus dem hl. Geist'. All diese Zusätze aber stehen wohl in der konstantinopolitanischen, nicht aber in der nicänischen Formel. Weiterhin zitiert Nestorius aus seinem Glaubensbekenntnis den Satz: Wir glauben ‚an Einen Herrn Jesus Christus den eingeborenen, den aus dem Vater gezeugten, den mit dem Vater gleichwesentlichen, den für uns vom Himmel herabgestiegenen und aus dem hl. Geist fleischgewordenen'[3]). Auch die Form dieser

---

[1]) Bei Theodoret h. e. 5, 9 (Migne P. gr. 82, 1217 a. 1217 b).

[2]) Qui hanc synodum refutant ita sanctam et venerandam, quam prae omnibus quidem veritas confirmavit, deinde et tanto tempore robur accepit. Codex encycl. H(ard). 2, 740 d (cap. 27); M(ansi) 7, 586 b (cap. 47).

[3]) Δεῖ δὲ ἡμᾶς . . . καὶ τὴν κατὰ Νίκαιαν σύνοδον μαθεῖν οὐδαμοῦ τολμῶσαν εἰπεῖν, ὅτι ‚ὁ θεὸς' ἐγεννήθη ἐκ Μαρίας. ἔφη γὰρ ὅτι ‚Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν'. Προσέχετε ὅτι . . . οὐκ εἶπαν, εἰς ἕνα Θεὸν Λόγον' . . . ἵνα ὅταν ὑποκαταβαίνων ἀκούσῃς θάνατον, μὴ ξενίζῃ· ἵνα ‚τὸν σταυρωθέντα παὶ ταφέντα' μὴ πλήττῃ . . . ‚Πιστεύομεν εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα· τὸν ὁμοούσιον τῷ Πατρί· τὸν καθελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν δι' ἡμᾶς καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου'. Cyrill. Alex. adv. Nestor. lib. 1 cap. 6 Migne P. gr. 76, 45 b. Vgl. unter den von Marius Mercator übersetzten Reden des Nestorius dessen sermo 3, Migne P. l. 48, 770 b. Nach einem andern Exzerpt des Mercator fügt Nestorius zu dem letztern Satz: incarnatus est de Spiritu sancto noch hinzu: ex Maria virgine. L. c. pag. 897 b. cf. Cyrill. l. c. pag. 49 d und H. 1, 1412 d. In seinem Schreiben an Papst Cölestin sagt Nestorius: Hanc enim Theotocon vocantes non perhorrescunt, cum sancti . . . patres per Nicaeam nihil amplius de s. Virgine dixissent, nisi quia D. N. Jesus Christus incarnatus est ex Spiritu sancto et Maria Virgine. H. 1, 1309 b. M. 4, 1022 c. Ebenso im zweiten Schreiben an Cölestin. H. 1310 d. M. 1024 b.

Worte weist uns auf das Glaubensbekenntnis von 381[1]). Nestorius hat also durch Versehen die beiden Symbole mit einander verwechselt. Ein solches Versehen aber, scheint es, war schwerlich möglich, wenn nicht die Formel von 381 in ähnlichem Ansehen stand wie die nicänische, vielleicht auch ganz gewöhnlich statt derselben gebraucht wurde.

4) Als Eutyches auf der Räubersynode sein Glaubensbekenntnis ablegt, tut er dies mit den Worten des Nicänums und betont stark, daß er dies Glaubensbekenntnis von seinen Eltern überkommen habe, in ihm geboren, ins Kloster eingetreten, auf dasselbe getauft und gefirmt sei, auf dasselbe leben und sterben wolle. Jeder Zusatz zu demselben sei durch das Konzil von Ephesus streng untersagt[2]). Als auf der Chalcedonenser Synode diese Stelle aus den Akten des Räuberkonzils verlesen wird, finden einige Konzilsväter sie nicht unbedenklich. Eusebius von Dorylaum leugnet, daß ein Verbot von Zusätzen zum Nicänum bestehe. Bischof Diogenes von Cyzikus bemerkt, das Glaubensbekenntnis der 318 habe in Wirklichkeit allerdings Zusätze ‚von den hl. Vätern' erhalten wegen des Apollinarius, Valentinus, Macedonius und anderer dergleichen. ‚Und es wurde hinzugefügt im Glaubensbekenntnis der hl. Väter: „der herabgestiegen ist und Mensch geworden ist aus dem hl. Geist und Maria der Jungfrau". Das hat Eutyches, der Apollinarist, ausgelassen ... Die hl. Väter, die in Nicäa zusammentraten, sagten, „er ist Mensch geworden", die hl. Väter aber, welche nach ihnen waren, erklärten das (ἐσαφήνισαν), indem sie sagten: „vom hl. Geist und aus Maria der Jungfrau"'. Die Anhänger des Dioskorus zu Chalcedon äußern sich sehr heftig gegen jeden Zusatz zum Nicänum, und der Sekretär sucht der Szene ein Ende zu machen, indem er einfach in der Verlesung der Akten des Räuberkonzils fortfährt. Wiederum sind hier die Glaubensbekenntnisse von 325 u. 381 als gleichwertig behandelt.

5) In dem Glaubensbekenntnis, welches er dem Kaiser überreicht, bekennt Flavian von Konstantinopel, er folge der hl. Schrift und den Auslegungen der Väter, und zwar jener, ‚welche zu Nicäa und zu Konstantinopel zusammenkamen und derer zu Ephesus unter Cyrill'[3]).

---

[1]) Vgl. 1) das Nicänum: εἰς ἕνα Κύριον 'I. X. τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ .. τὸν .. κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα. 2) Das Konstantinopolitanum: εἰς ἕνα Κύριον 'I. X., τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα .., τὸν .. κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα ... καὶ παθόντα καὶ ταφέντα.

[2]) H. 2, 97 c. M. 6, 632 c.

[3]) Τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει συνελθόντων καὶ τῶν ἐν 'Εφέσῳ. Die lateinische Übersetzung des Rusticus hat: qui in

6) In dem Gutachten, welches Photius von Tyrus und Eustathius von Berytus nach einigen schon im Jahre 448 über den angeblichen Nestorianismus des bekannten Ibas von Edessa abgeben, wird dieser als rechtgläubig anerkannt. Denn er habe erklärt, er nehme die Unionsformel zwischen Johannes von Antiochien und Cyrill an, und ‚er stimme allem bei, was neulich (ἔναγχος) von der hl. Synode, welche in der christusliebenden Herrscherstadt Konstantinopel sich versammelte, verhandelt wurde, und er halte alles in der Metropole Ephesus Beschlossene als ausgegangen von einer durch den hl. Geist geleiteten Synode, und er erachte sie gleich der in Nicäa versammelten und urteile, es sei kein Unterschied zwischen dieser und jener'[1]).

7) Die Kanones des Konzils von 381 betrachtet Theodoret (oder Domnus von Antiochien?) als gültig, da er deren Mißachtung durch Dioskorus rügt (s. oben S. 23).

Doch den Kanones von Konstantinopel wurde auch dann noch lange Zeit hindurch die ökumenische Geltung bestritten, als man eine solche dem Glaubensbekenntnis der Synode bereits allgemein zugestand. Wir gehen deshalb auf die Geschichte der Anerkennung dieser Kanones nicht ein und berücksichtigen ebenso wenig einige mehr oder weniger unsichere Spuren des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel, welche von verschiedenen Forschern in der Zeit vor dem Chalcedonense aufgewiesen wurden.

Die bisher angeführten Stellen genügen nun allerdings, um gegen des Lucentius Behauptungen einen scheinbaren Einwand zu begründen. Allein eine wirkliche Schwierigkeit kann aus denselben dennoch nicht hergeleitet werden. Denn 1) sie stehen vereinzelt und fallen den zahlreichen gegenteiligen Zeugnissen gegenüber nicht ins Gewicht. 2) Im Besondern zeigt die Geschichte des Konzils von Chalcedon, daß die Glaubensformel von 381 vorher noch nicht angenommen war und erst zu Chalcedon durch Zustimmung der päpstlichen Legaten Geltung erlangte. Endlich 3) ist die Beweiskraft der eben vorgelegten Zeugnisse in sich eine recht schwache.

I. Daß in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Synode von 381 noch nicht als ökumenisch im vollen Sinne galt, ergibt sich wohl schon aus der Art und Weise, wie Cyrill von Alexandrien das ‚nicänische' Glaubensbekenntnis des Nestorius zurückweist. Er macht

---

Nicaea convenerunt et centum quinquaginta, qui hic congregati sunt, et qui in Epheso. H. 2, 8b. M. 6, 541a. Die Übersetzung des Rusticus auch bei Liberatus, Breviarium cap. 11 (Migne P. l. 68, 1001c).

[1]) Conc. Chalced. act. 9. H. 2, 504e—505a. M. 7, 200b.

zwar nicht viel Aufhebens von dem Versehen seines Gegners, aber ganz ungerügt läßt er es nicht durchgehen. Nestorius sagt er, habe gefürchtet, der Wortlaut des Nicänums möchte seine Zuhörer über den wahren Glauben aufklären, deshalb versuche er Schleichwege und verändere die Überlieferung des Wortlautes (πειρᾶται συκοφαντεῖν καὶ τῶν λέξεων ἐναλλάττει τὴν ἀπόδοσιν)[1]. ,Wohlan, heißt später, wir wollen seinen Ausführungen die bei uns gebräuchliche Überlieferung des Symbolums (καὶ τοῦ' καθ' ἡμᾶς συμβόλου τὴν ἀπόδοσιν) gegenüberstellen und zusehen, ob auch darin von diesem eine Neuerung stattgefunden hat (εἰ μή τι κεκαινοτόμηται). Nach wörtlicher Anführung der eigentlich nicänischen Formel stellt Cyrill dann an Nestorius die Frage, wo in demselben stehe: ,fleischgeworden aus dem hl. Geist und Maria der Jungfrau'?[2]) Hatte Cyrill erkannt, welche Bewandtnis es mit dem angeblich nicänischen Symbolum des Nestorius hatte und hielt er die Synode von 381 für ökumenisch, so mußte er sich mit größerer Ehrfurcht über deren Glaubensbekenntnis ausdrücken. War aber das ,nicänische' Bekenntnis des Nestorius für Cyrill eine ganz fremde Formel, so spräche dieser Umstand erst recht gegen die ökumenische Geltung derselben.

Der angeführte Beweisgrund hat nur unter der Voraussetzung Geltung, daß die heutzutage nicänisch-konstantinopolitanisch genannte Glaubensformel wirklich von der Synode von 381 als ihr Bekenntnis angenommen und bestätigt wurde. Daß diese Voraussetzung auf Wahrheit beruht, ist durch das Konzil von Chalcedon bezeugt, und dies Zeugnis wird als ausreichend gelten müssen. Um 451 mußte man noch wissen, wie es sich mit dem fraglichen Symbolum verhielt und nur durch Betrug hätte man ihm einen Ursprung andichten können, den es in der Tat nicht besaß. Eine solche Unterschiebung ist aber nicht zu beweisen, und darf folglich auch nicht angenommen werden.

Kattenbusch, Harnack, Loofs 2c. nehmen allerdings einen Betrug des Konzils von Chalcedon an; es habe sich dabei, meint der erstgenannte[3]), um ,einen Schachzug der kaiserlichen Partei gegen Eutyches und Dioskur' gehandelt. Wir gehen auf diese Aufstellung hier nicht ein. Sie ist nur ein Ausfluß der modern-protestantischen Anschauung, nach welcher die ganze christliche Dogmengeschichte ein Gewebe von Betrug und absichtlicher Selbsttäuschung ist, und für liberale Protestanten ist unser Aufsatz nicht geschrieben.

[1]) L. c. cp. 5 pag. 41 b.
[2]) L. c. cp. 8 pag. 49 c.
[3]) Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde 1 (Freiburg 1892) 258.

Übrigens meinen wir, ein ‚Schachzug' von so plumper Unverschämtheit, wie der von Kattenbusch vorausgesetzte, sei wohl gut, um im Studierzimmer bei geschichtlichen Konstruktionen seine Dienste zu tun, in der rauhen Wirklichkeit des praktischen Lebens aber sei er unmöglich; die Leute lassen sich nicht so leicht betrügen, wo ihre Interessen ins Spiel kommen, wie das hier den Monophysiten zugemutet wird. — Auf katholischer Seite hat A. Vincenzi geleugnet, daß auf dem Konzil von Chalcedon über das Glaubensbekenntnis von 381 sei verhandelt worden, die bezüglichen Stellen in den heute vorliegenden Konzilsakten seien spätere Fälschung der Griechen[1]. Allein Vinzenzi hat mit dieser sonderbaren Behauptung kein Glück gemacht und besitzt heute schwerlich noch einen Anhänger. Wir lassen sie also auf sich beruhen.

Übrigens ist es für die nunmehr vorzulegenden Beweise gleichgültig, ob das Konzil von 381 ein Glaubensbekenntnis verfaßt hat oder nicht.

Wichtiger als die eben angeführte Äußerung Cyrills und entscheidend in unserer Angelegenheit ist die Tatsache, daß in der Zeit zwischen 381 und 451 sehr oft die Synoden namhaft gemacht werden, denen man maßgebendes und entscheidendes Ansehen zuschreibt und daß unter diesen maßgebenden Konzilien das von Konstantinopel nicht mit aufgeführt wird. Dies Schweigen ist mit dem ökumenischen Charakter desselben selbstverständlich nicht vereinbar. War es ökumenisch im eigentlichen Sinn, so mußte es unter den entscheidenden Autoritäten seine Stelle finden.

Belege für die angeführte Tatsache bietet die Geschichte der Glaubensstreitigkeiten des 5. Jahrhunderts in Menge. Wenn man in denselben neben der hl. Schrift und den Vätern sich auf Konzilien beruft, so wird von solchen bis zum Jahr 431 nur das nicänische als ausschlaggebend angeführt. Seit dem genannten Jahr tritt das Konzil von Ephesus dem von Nicäa als ebenbürtig an die Seite. Nach der Synode von Chalcedon kennt man vier maßgebende Kirchenversammlungen, indem den beiden schon genannten die von Konstantinopel 381 und die von Chalcedon hinzugefügt werden.

1) Daß bis 431 ausschließlich das Konzil von Nicäa als eigentlich ökumenisches Konzil betrachtet wurde, dafür liefern die nestorianischen Streitigkeiten viele Zeugnisse. Wir werden zunächst einige derselben hier zusammenstellen und dann über ihre Beweiskraft einiges beifügen.

---

[1]) S. diese Zeitschrift 3 (1879) 402—403.

A) Die Tatsachen sind folgende.

a) In dem Briefwechsel, der vor dem ephesinischen Konzil zwischen Cyrill und Nestorius geführt wird, entnehmen beide ihre Beweisgründe der hl. Schrift und dem Nicänum[1]). Von andern Autoritäten ist nicht die Rede, und daß unter dem ‚nicänischen' Glaubensbekenntnis von Cyrill nicht etwa das nicänisch-konstantinopolitanische verstanden wurde, sieht man aus dessen Synodalschreiben, in welchem das ganze Symbolum seinem Wortlaut nach eingerückt ist[2]). Nestorius hat allerdings das Konstantinopolitanum statt des Nicänums zitiert, aber nur aus Versehen, weil er die in seiner Bischofsstadt übliche Form des Bekenntnisses mit der eigentlich nicänischen verwechselte. Denn läge dieser Vertauschung die Anerkennung der Synode von 381 als einer eigentlich ökumenischen zu Grunde, so würde er nicht unterlassen haben, dem hl. Cyrill seine Vernachlässigung dieser ökumenischen Synode vorzuhalten. Davon aber findet sich keine Spur.

Daß man auch in Konstantinopel die Versammlung von 381 nicht als ökumenische Autorität anerkannte, folgt aus der Bittschrift, welche der Diakon und Archimandrit Basilius samt den übrigen Mönchen von Konstantinopel gegen Nestorius dem Kaiser einreichte. Es sei ein großes Geschenk Gottes, heißt es in der Einleitung des Schriftstückes, die wahre Erkenntnis zu besitzen, ‚so daß wir den Glauben kennen, wie er von vornherein und von Anfang an durch die Apostel, Martyrer, Bekenner, die hl. Bischöfe unter Mitwirkung der frömmsten Kaiser der katholischen Kirche überliefert wurde', nämlich von Petrus, Jakobus, Johannes und ‚den übrigen Evangelisten, Martyrern, Bekennern, Bischöfen und allen jenen, welche der wesensgleichen Dreieinigkeit glaubten und noch glauben': von Irenäus, Gregor von Neu-Cäsarea, der Synode von Antiochia gegen Paul von Samosata, der Synode von Nicäa, von Basilius und Gregor von Nyssa, Athanasius, Ephräm dem Syrer, Gregor (von Nazianz) Bischof Ammon, Vitalius, Amphilochius, Paulus, Antiochus, Eustathius, Methodius, Optimus, Leporius, Ambrosius von Mailand, der ganzen Synode in Afrika, von Johannes, Severianus, Attikus, Cyrill von Alexandrien, ‚der jetzt noch unter den Lebenden ist'[3]). Daß in einer solchen Aufzählung die Versammlung von 381 nicht fehlen durfte, wenn sie ökumenisches Ansehen genoß, scheint auf der Hand zu liegen.

---

[1]) H. 1, 1274e 1278e. M. 4, 888d, 893b.

[2]) H. 1, 1285b. M. 4, 1072c.

[3]) H. 1, 1336b—d. M. 4, 1101b—d.

b) Als das Konzil von Ephesus in die Untersuchung über die Lehre des Cyrill und Nestorius eintritt, wird an erster Stelle das nicänische Glaubensbekenntnis und zwar in der eigentlich nicänischen Fassung ohne die Zusätze von Konstantinopel verlesen. ‚Vor allem, so leitet Juvenal von Jerusalem die Verhandlung ein, möge der Glaube verlesen werden, den die 318 zu Nicäa versammelten Väter und Bischöfe dargelegt haben, damit die auf den Glauben bezüglichen Äußerungen mit dieser Darlegung verglichen, die übereinstimmenden bestätigt, die abweichenden verworfen werden'[1]). So geschieht es. Nachdem die Väter des Cyrill, wie des Nestorius Schreiben noch einmal sich haben vortragen lassen, geben sie in langer Reihe einzeln ihr Urteil über die beiden Schriftstücke ab. Des hl. Cyrillus Darlegungen werden bestätigt, und zwar ausdrücklich deshalb, weil sie mit dem Nicänum übereinstimmen[2]), des Nestorius Lehre wird verworfen ausdrücklich deshalb, weil sie gegen das Nicänum verstoße[3]). Somit dreht sich hier alles um das Symbolum der 318 Väter. Wer mit diesem übereinstimmt, hat seiner Pflicht genügt, stimmt auch mit der hl. Schrift und den Vätern überein, deren Sinn zu Nicäa erklärt wurde. Zustimmung zu den Beschlüssen von Konstantinopel wird nicht gefordert.

Nach gefälltem Urteil berichtet die Synode über den Verlauf der Dinge an Kaiser Theodosius. Man habe das kaiserliche Schreiben verlesen und dann die Darlegung des Glaubens vorausgeschickt, ‚welcher zuerst von den heiligsten Aposteln uns überliefert und später dargelegt wurde von den 318 hl. Vätern, die in der Metropole Nicäa von dem seligen Konstantin versammelt wurden, dessen rechten Glauben Eure Herrlichkeit leuchtender erstrahlen ließ'[4]). Wenn man von einer zweiten allgemeinen Synode etwas wußte, wie nahe lag es dann, sie neben den Aposteln und den 318 zu erwähnen! Besonders da man sichtlich sich bemüht, dem Kaiser angenehmes zu sagen. Eine Erwähnung der kaiserlichen Residenzstadt neben Nicäa, die Erinnerung an den Namensvetter des regierenden Kaisers, den großen Theodosius, den Veranstalter jener zweiten Synode, war da wie von selbst geboten. In einem spätern Bericht an Papst Cölestin sagen die zu Ephesus

[1]) H. 1, 1364 c. M. 4, 1137 b.

[2]) Die einzelnen Vota der Bischöfe bei H. 1, 1364—1388. M. 4, 1139 a—1169 b.

[3]) Die Vota H. 1, 1388—1396. M. 4, 1169 d—1177 d.

[4]) H. 1, 1441 d. M. 4, 1237 e.

versammelten Bischöfe, sie hätten das Schreiben des Cyrill bestätigt, als recht und tadellos und in keiner Weise abweichend von den hl. Schriften oder dem überlieferten und in der großen Synode von den nicänischen Vätern dargelegten Glauben'[1]).

Außer dem Nicänum kommt zu Ephesus nur noch ein anderer Prüfstein für die Lehre des Nestorius in Anwendung: es werden eine Reihe von Väterstellen aus Petrus von Alexandrien, Athanasius und andern vorgelegt, mit denen die Lehre des Nestorius nicht im Einklang steht[2]).

Ebenso scharf wie in diesen Aussprüchen und Handlungen des Konzils tritt die Geltung des Nicänums als der ausschließlich und allein verpflichtenden Synode in zwei Bestimmungen der sechsten Konzilssitzung hervor. Die Versammlung gibt in derselben zunächst feierlich ihrem Glauben Ausdruck und tut das in der Weise, daß sie nicht ein eigenes Glaubensbekenntnis aufsetzt, sondern das Symbolum von Nicäa verlesen läßt und ihm die Erklärung beifügt: ‚Diesem hl. Glauben müssen alle zustimmen. Denn er ist der wahren Religion entsprechend und genügt zum Heil für alles unter dem Himmel'[3]). Um Verdrehungen der nicänischen Formel zu begegnen, werden ihr die bereits früher vom Konzil gebilligten Väterstellen beigegeben.

In derselben Sitzung erfolgt dann die berühmte, später so viel mißbrauchte Bestimmung, welche jedes Glaubensbekenntnis neben und außer dem nicänischen verbietet. Zu Philadelphia in Lydien waren Quartodezimaner, die sich bekehren wollten, zur Unterschrift eines nestorianischen Glaubensbekenntnisses verleitet worden. Um ähnliches in Zukunft zu verhüten, beschließt das Konzil von Ephesus, ‚einen anderen Glauben dürfe niemand vorlegen, verfassen, zusammenstellen, außer demjenigen, welcher von den hl., in Nicäa samt dem hl. Geist versammelten Vätern festgesetzt wurde'[4]). ‚Glaube' (πίστις) ist bei den Griechen älterer Zeit der gewöhnliche Ausdruck für ‚Glaubens-

---

[1]) H. 1, 1505 d. M. 4, 1332 d.

[2]) H. 1, 1400—1409. M. 4, 1183—1196.

[3]) Ταύτῃ τῇ ἁγίᾳ πίστει πάντας συντίθεσθαι προσήκει· ἔχει γὰρ εὐσεβῶς καὶ ἀποχρώντως εἰς ὠφέλειαν τῆς ὑπ' οὐρανοῦ. H. 1, 1511 d. M. 4, 1344 b.

[4]) Ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος, ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προσφέρειν ἤγουν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συνελθόντων σὺν ἁγίῳ πνεύματι. Act. 6. H. 1, 1525 d. M. 4, 1361 d.

bekenntnis'[1]). Wenn man zu Ephesus auf Cyrills Seite die Synode von 381 als ökumenisch betrachtete, durfte man nicht schweigend an ihr vorübergehen, wie das in dieser Definition geschieht.

c) Cyrills Gegner zu Ephesus, die zur Partei der Antiochener gehörigen Mitglieder des Gegenkonzils, bestehen erst recht auf dem Nicänum als der allein maßgebenden Synode. In der ersten Sitzung des Gegenkonzils verkündigt gleich zu Anfang Johannes von Antiochien, den Anhängern Cyrills versage er mit den seinigen die kirchliche Gemeinschaft, ‚bis ihr euere Schuld erkennend sie bereut und den Glauben der in Nicäa versammelten hl. Väter annehmt, ohne etwas Fremdes hineinzufügen und die häretischen Kapitel Cyrills von Alexandrien, die der evangelischen und apostolischen Lehre zuwider sind, verwerfet'[2]). Diese Forderung kehrt dann in den Aktenstücken der Antiochener beständig wieder. Immer drängen sie darauf, den nicänischen Glauben müßten ihre Gegner ‚annehmen'[3]), bei ihm ‚verbleiben'[4]), zu ihm ‚zurückkehren'[5]), ihn ‚festhalten'[6]), mit ihm sollten sie ‚zufrieden sein'[7]); nichts ‚anderes oder der Frömmigkeit fremdes', ‚nichts fremdes' dürfe ihm hinzugefügt werden[8]). Hätte das Konzil von 381 in den Augen der Antiochener verpflichtendes Ansehen genossen, so müßte doch irgend einmal neben der Synode von Nicäa auch die von Konstantinopel genannt werden, und das umso mehr, als die Antiochener in der Lehre des Cyrill Verwandtschaft mit den Häresien des Eunomius, Arius, Apollinarius wittern, also gerade mit jenen Irrlehren, die zu Konstantinopel 381 waren verurteilt worden. Wie nahe hätte es da gelegen, auf jenes Urteil einer allgemeinen Synode sich zu beziehen! Aber so oft auch die Beschuldigung auf Apollinarismus Eunomianismus, Arianismus wider Cyrill erhoben wird[9]), nirgends geschieht der Versammlung von Konstantinopel irgend welche Erwähnung.

---

[1]) C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols u. der Glaubensregel. 1 (Christiania 1866) 24.

[2]) H. 1, 1456 b. M. 4, 1268 d.

[3]) H. 1, 1456 b; 1460 c. M. 4, 1268 d; 1273 c.

[4]) H. 1453 c. M. 1265 e.

[5]) H. 1464 b. M. 1277 c.

[6]) H. 1457. M. 1272 a.

[7]) H. 1536 e. M. 1376 c.

[8]) H. 1553 c, 1536 b. M. 1265 e, 1373 e.

[9]) Z. B. H. 1460 a, 1465 a, 1540 d, 1554 b, 1573 a. M. 4, 1265 e, 1268 c, 1272 d, 1385 e, 1403 e etc.

Dazu kommen gewisse Redewendungen der Antiochener, die nicht gebraucht werden konnten, wenn man außer dem Nicänum noch eine andere allgemeine Kirchenversammlung kannte. In einem Aktenstück, in welches sie das nicänische Glaubensbekenntnis dem Wortlaut nach einrückten und erklären, bei demselben verharrten sie gemäß dem Ausspruch des Weisen: verrücke nicht die ewigen Grenzen, welche deine Väter gesetzt haben (Prov. 21, 28), geben sie in folgender Weise an, warum ihnen das Nicänum genüge, und warum sie an ihre Gegner die Forderung gestellt hätten, an ihm mit Verwerfung der Kapitel des Cyrill sich genügen zu lassen: ‚Die kurzen Worte dieser Glaubensdarlegung reichen hin, um den genauen Inbegriff der wahren Religion zu lehren, den Weg der Wahrheit zu zeigen und den Irrtum der häretischen Lehren zu widerlegen‘[1]. So wird noch öfter das Nicänum, das ‚nichts zu wenig und nichts zu viel‘ habe, als ausreichende Norm des Glaubens hingestellt[2]. Als ein Ausschuß der Antiochener zum Kaiser berufen und von diesem aufgefordert wird, schriftlich seinem Glauben Ausdruck zu geben, lautet die Antwort: Eine andere Glaubensdarlegung als die nicänische sei untunlich[3]. Der 110jährige Bischof Akacius von Beröa schreibt während der Unionsverhandlungen zwischen Johannes von Antiochien und Cyrill an letztern: ‚Wir verbleiben beim Glauben der hl. Väter, welche in Nicäa sich versammelten, denn er enthält die evangelische und apostolische Lehre und bedarf keiner Hinzufügung‘. Der Sinn desselben werde erklärt durch des hl. Athanasius Schreiben an Epiktet; sie ver-

[1]) Ἀρκεῖ γὰρ τῶν ὀλίγων τούτων ῥημάτων ἡ ἔκθεσις καὶ τῆς εὐσεβείας διδάξαι τὸ ἀκριβὲς καὶ τῆς ἀληθείας ὑποδεῖξαι τὴν τρίβον καὶ τῆς αἱρετικῆς κακοδοξίας ἐλέγξαι τὴν πλάνην. H. 1, 1536 e. M. 4, 1376 c. Migne P. gr. 84, 616 b.

[2]) Illa . . regula et mensura fidei, quae de Deo a Patribus in Nicaea exposita est: quae neque minus aliquid habens neque superfluum, compendiosam salutem praestat, paucis continens totum quidquid nobis de pietate tradiderunt scripturae divinae. Johannes von Antiochien an den Kaiser. H. 1, 1557 e. M. 5, 782 b. Migne P. gr. 84, 608 a. οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτῇ ἐλλείπει . . εἴς τε διδασκαλίαν τῶν εὐαγγελικῶν δογμάτων καὶ εἰς ἔλεγχον πάσης αἱρέσεως. Schreiben an Rufus H. 1, 1573 d. M. 4, 1413 a.

[3]) Respondimus autem nos, quod impossibile est, fieri aliam expositionem, quam eam quae in Nicaea a beatitudinis patribus facta est. H. 1, 1572 c. M. 4, 1412 a.

blieben also auch bei diesem Schreiben. Die neulich aufgetauchten Lehren aber wiesen sie ab, zufrieden mit der alten Gesetzgebung der Väter gemäß demjenigen, der da sagte: Verrücke nicht die ewigen Grenzen, welche deine Väter gesetzt haben[1]).

d) Bei dieser Betonung des Konzils von Nicäa auf Seite seiner Gegner, war nun auch Cyrill genötigt, sich über dessen ausschließliche oder nicht ausschließliche Geltung zu äußern, und er tat es in einer Weise, die für uns von großer Bedeutung ist. Hätte er neben dem ersten allgemeinen Kirchenrat noch einen zweiten namhaft machen können, so mußte er ihn nennen, um die Behauptung der Antiochener richtig zu stellen. Allein nichts davon findet sich in seiner Antwort. Er erkennt vielmehr vor wie nach das Nicänum als allein maßgebend an[2]). Zudem wird er durch den Widerspruch der Antiochener dazu geführt, die sämtlichen Quellen namhaft zu machen, welche in Glaubenssachen entscheidendes Ansehen besitzen. Unter diesen Quellen aber hat für ihn die Synode von 381 keine Stelle. ‚Ich erfahre, sagt Cyrill von seinen Gegnern, daß sie auch diese Behauptung aufstellen, wir hätten vor kurzem eine neue Darlegung des Glaubens oder ein neues Symbolum angenommen, indem wir jenes frühere und verehrungswürdige (das nicänische) etwa verachtet hätten . . Darauf sagen wir nur dieses: Niemandem ist von uns eine Erläuterung des Glaubens abverlangt worden, noch haben wir die Neuerungen anderer an demselben angenommen[4]). Denn es genügt uns die gotteingegebene hl. Schrift und die Besonnenheit der hl. Väter und das Glaubenssymbolum'[5]). Die hl. Schrift, die Väter, das Konzil von Nicäa sind also Cyrills Autoritäten.

---

[1]) Synodicon adv. tragoediam Irenaei cp. 53. Migne P. gr. 84, 658c. In dieser Sammlung von Aktenstücken wird oft das Nicänum, nie das Konstantinopolitanum als maßgebend genannt. Vgl. cap. 19. Migne l. c. col. 612a; cap. 22 col. 616b; cap. 34 col. 633b; cap. 35 col. 637a; cap. 39 col. 642a; cap. 159 col. 773b; cap. 201 p. 819c.

[2]) Vgl. z. B. epist. 33, epist. 37 (Migne 77, 159d, 167c). Vgl. auch Akacius von Beröa ib. pag. 102b.

[3]) Epist. 40 ad Acacium Melitin. Migne P. gr. 77, 188bc.

[4]) Vielleicht Anspielung auf das Symbolum von 381, das Nestorius zitierte und Cyrill abwies. S. oben S. 392. 394 f.

[5]) . . Ἀπόχρη γὰρ ἡμῖν ἡ θεόπνευστος Γραφὴ καὶ τῶν ἁγίων Πατέρων ἡ νῆψις, καὶ τὸ πρὸς πανοτιοῦν τῶν ἐχόντων ὀρθῶς ἐκτετορνευμένον τῆς πίστεως σύμβολον.

Ebenso äußert er sich in dem durch Paul von Emesa an Johann von Antiochien überbrachten Unionsinstrument. Er stützt zunächst seine Ausführungen auf die hl. Schrift. Dann heißt es weiter. ‚Daß wir aber den Urteilen der hl. Väter, besonders unseres seligen und hochgepriesenen Vaters Athanasius überall folgen und im geringsten von ihnen abzuweichen uns weigern, davon möge deine Heiligkeit überzeugt sein . . Und in keiner Weise dulden wir es, daß von einigen der Glaube oder das Glaubenssymbol erschüttert werde, das von unsern hl. Vätern, den in Nicäa vor Zeiten versammelten, festgesetzt wurde. Weder uns noch andern gestatten wir ein Wort in demselben zu ändern, oder auch nur eine einzige Silbe außer Acht zu lassen, da wir eingedenk sind dessen, der gesagt hat: Verrücke nicht die ewigen Grenzen, welche deine Väter gesetzt haben‘[1]).

e) Nach Herstellung der Union 433 äußert sich auch Johannes von Antiochien noch einmal sehr ausführlich über die Bedeutung des Nicänums in seinem Schreiben an Proklus[2]). Er betont wiederum die einzigartige Bedeutung des nicänischen Symbolums, von dem nichts hinweggenommen, zu dem nichts hinzugefügt werden darf; er verurteilt alle Gegner desselben; uti vero et volumus et commendamus universis illis verbis et illo sensu, qui in praefato symbolo continetur nec ullatenus abscedere praeter eum. Zu verstehen aber ist es nach der Lehre der Väter, deren 18 mit Namen aufgeführt werden. Den Wortlaut, an den man sich zu halten hat, rückt er dann in sein Schreiben ein, es ist wiederum derjenige der eigentlich nicänischen Formel.

f) Nach dem Konzil erläßt Kaiser Theodosius II. ein Gesetz, das auch im Kodex Justinians[3]) Aufnahme gefunden hat. Er habe gehört, sagt darin der Kaiser, daß zweideutige Lehren verbreitet würden, die mit dem rechten Glauben, wie er ‚von der hl. Synode jener hl. Väter, welche zu Nicäa und Ephesus zusammenkamen‘ und vom hl. Cyrill dargelegt wurde, nicht übereinstimmten. Diese Schriften sollten verbrannt werden. Außerdem bestimme er, nulli patere licentiam, praeter fidem, ut diximus, Nicaeae et Ephesi expositam, aliquid dicere, vel docere[4]).

---

[1]) Epist. 39 (l. c. pag. 180 d).
[2]) Synodicon adv. trag. Irenaei cp. 197 (Migne P. gr. 84, 810 s.).
[3]) Cap. 3 De summa Trin. 1, 1.
[4]) L. c.; cf. H. 1, 1719 c. M. 5, 418 de.

B. Nach Aufzählung dieser Texte sind einige Bemerkungen über ihre Beweiskraft nicht überflüssig.

a) Wenn in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts vom ‚nicänischen‘ Glaubensbekenntnis die Rede ist, so scheint darunter nicht immer die zu Nicäa aufgestellte Formel ihrem ganzen und strengen Wortlaut nach verstanden zu sein. Manche Kirchen hatten die Hauptbestimmung des ersten allgemeinen Konzils, diejenige über die Gleichwesentlichkeit des Sohnes, in ihr althergebrachtes Glaubensbekenntnis aufgenommen, im übrigen aber dasselbe in seiner herkömmlichen Form belassen. Solche Formeln durfte man im weitern Sinn ‚nicänisch‘ nennen, es scheint sicher, daß man ihnen diesen Namen mitunter wirklich gegeben hat. Darauf deuten schon die oben angeführten Äußerungen des Nestorius und Diogenes von Cyzikus[1]), und ferner erklären sich in der genannten Annahme am leichtesten manche andere Tatsachen.

So erhebt z. B. zu Ephesus 431 Charisius Klage darüber, daß einige Kleriker von Konstantinopel zu Philadelphia den Quartodezimanern, die sich bekehren wollten, eine andere als die nicänische Formel zur Unterschrift vorgelegt hätten[2]). Trotzdem gibt er dann seinem eigenen Glauben in einer Formel Ausdruck, die vom Wortlaut der nicänischen im ganzen stark abweicht und nur in der angedeuteten Beziehung aus derselben ergänzt ist[3]). Johannes von Antiochien und die Bischöfe des Orients schreiben an Proklus von Konstantinopel, im Bekenntnis der nicänischen Väter seien sie ‚geboren, erzogen und getauft‘[4]); und doch wurde zu Antiochien eine vom nicänischen Symbolum den Worten nach nicht unbeträchtlich abweichende Formel gebraucht, die dort einfach ‚das‘ Symbolum, ‚das‘ Mathema heißt, und somit dort wohl als Taufsymbol in Geltung stand[5]). Der monophysitische Mönch Dorotheus sagt auf dem Konzil von Chalcedon, ‚ich verbleibe beim Glauben der hl. 318 zu Nicäa versammelten Väter, auf den ich getauft bin und beim Beschluß derjenigen, welche zu Ephesus den Nestorius verurteilten‘[6]). Bald darauf aber äußert er: ‚Auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes sind wir getauft, indem wir Christus unsern Erlöser bekannten, der herabgestiegen ist, aus der Jungfrau Fleisch annahm, Mensch wurde, gekreuzigt wurde für uns unter Pontius Pilatus‘[7]). Was aber hier

[1]) Oben S. 392 f.

[2]) H. 1, 1513e. M. 4, 1345e.

[3]) H. 1, 1516a. M. 4, 1348b.

[4]) Synodicon adv. trag. Irenaei cap. 197. M. 5, 972c. Migne P. gr. 84, 810b.

[5]) Vgl. Caspari aaO. 1, 63.

[6]) H. 2, 428b. M. 7, 73b.

[7]) H. 2, 429e. M. 7, 77c.

Dorotheus aus seinem Taufsymbol anführt, steht wohl im Konstantinopolitanum, nicht aber im Nicänum, welches der hl. Jungfrau, der Kreuzigung, des Pilatus keine ausdrückliche Erwähnung tut. Die Bischöfe von Syria prima erheben im Jahre 457 das nicänische Glaubensbekenntnis mit hohen Lobsprüchen, zitieren aber zugleich aus demselben einige Wendungen, die in der eigentlich nicänischen Formel sich nicht finden[1]).

Allein man darf aus solchen Tatsachen nicht den Schluß ziehen, daß auch in den oben vorgelegten Texten der Väter und Konzilien unter der Bezeichnung ‚nicänisches Symbolum' das konstantinopolitanische von 381 mitverstanden sei, und somit aus der Tatsache, daß letzteres nicht ausdrücklich genannt werde, nichts gegen die ökumenische Geltung des Konzils von 381 folge. Denn α) jenes nicänische Symbol, welches von Cyrill, den Antiochenern, dem Konzil von Ephesus anerkannt ist, wird mehr als einmal im vollen Wortlaut angeführt[2]); es enthält die Zusätze von Konstantinopel nicht. β) Nicht nur wegen ihres Glaubensbekenntnisses mußte die Synode von 381 genannt werden, wenn sie in Cyrills und der Antiochener Augen ökumenisches Ansehen besaß. Sie hatte außer dem Symbolum noch andere ‚kurze Definitionen' συντόμους ὅρους erlassen[3]), welche anerkannt und genannt werden mußten; zu denselben gehört ohne Zweifel der Kanon gegen die Arianer, Eunomianer, Apollinaristen 2c., der dogmatische Bedeutung beanspruchte. Die Synode hatte ferner das nicänische Glaubensbekenntnis bestätigt; dasselbe hätte sich also der Anerkennung zweier ökumenischer Konzilien zu erfreuen gehabt. Auf diese so bedeutungsvolle Tatsache wäre ohne Zweifel wenigstens hier und da einmal von denjenigen hingewiesen worden, welche das Nicänum und seine einzigartige Bedeutung beständig im Munde führten. Man müßte das umso mehr erwarten, als nach der Bestätigung des nicänischen Bekenntnisses durch die Versammlung von Ephesus 431 diese Bestätigung sehr häufig betont wird. Und endlich hatte die Synode von 381 einen ‚Tomus' erlassen. Derselbe enthielt jedenfalls

---

[1]) Non enim tempus aliquod horum (der nicänischen Väter) symbolum permutavit, nec quaelibet ars verborum eorum sensus convertit, sed velut in quandam petram omnis haereticorum impetus in haec verba percussus in spumam repente dissolvitur. . . Haec quasi vera lux obumbrationem nullatenus recipit falsitatis. Dum enim dicit: ‚Ex Deo natus est, h. e. de substantia Patris *ante saecula* et non factum', consubstantialitatem confirmat . . Rursus cum dicit: ‚Qui propter nostram salutem descendit, et incarnatus est et humanatus est, *et natus ex Maria virgine*', dispensationis interpretatur omne miraculum. Codex encylius. H. 2, 711e—712a (cap. 13).

[2]) S. oben S. 395 Anm. 2; 397 Anm. 2; 398. 399 Anm. 3. 403 unter e).

[3]) So das Synodalschreiben an Theodosius I. H. 1, 808b.

Darlegungen der Synode über den Glauben, wie die Versammlung von 382 ausdrücklich bezeugt[1]). Ob dieselben mit dem heute nicänisch-konstantinopolitanisch genannten Bekenntnis identisch waren oder nicht, kann uns an dieser Stelle gleichgiltig sein. Es waren Erklärungen gegen die Arianer, Apollinaristen, Mazedonianer und derartige synodale Darlegungen konnten in den folgenden Streitigkeiten nicht totgeschwiegen werden, wenn man sie für Äußerungen eines allgemeinen Konzils hielt. Namentlich konnte dies von jenen nicht geschehen, welche dem hl. Cyrill apollinaristische Ansichten unterschoben.

b) Nicht jeder einzelne der oben zusammengestellten Texte mag für sich allein genommen volle Beweiskraft besitzen. Für manchen unter denselben wird sich auch unter der Voraussetzung, daß die Synode von 381 als ökumenisch galt, eine wahrscheinliche Deutung finden lassen. Allein α) wenigstens für einige unter den vorgelegten Stellen ist eine anderweitige Deutung so gut wie unmöglich. Dahin rechnen wir z. B. die Äußerungen des Archimandriten Basilius und die unter d) mitgeteilten des hl. Cyrill, welche offenbar darauf ausgehen, alles zu nennen, was in Glaubenssachen bindendes Ansehen besitzt. Hier konnte die Nennung einer als ökumenisch anerkannten Synode nicht unterbleiben. Dahin gehören weiterhin die Texte, in welchen die Übereinstimmung mit dem Nicänum als ‚hinreichend' bezeichnet wird. Hatte das Konzil der 150 ökumenische Geltung, so genügte die Unterwerfung unter das bloße Nicänum nicht, man mußte auch die Entscheidungen von 381 anerkennen. Ferner aber: β) wenn auch für einige der vorgelegten Stellen eine Deutung möglich ist, welche die ökumenische Geltung des Konzils von Konstantinopel bestehen läßt, so sind doch diese Deutungen gekünstelt und müssen angesichts der großen Menge der zu erklärenden Texte völlig versagen. Es kommt endlich γ) hinzu, daß zu Gunsten der ökumenischen Geltung der fraglichen Synode aus der Zeit von 381—451 kein einziger Text bisher beigebracht werden konnte. Was wir oben zu Anfang unseres Aufsatzes an Texten zusammenstellten, ist von geringem Gewicht. Schwerer wiegendes ist unseres Wissens nirgends aufzufinden.

2) Zur Zeit des Konzils von Ephesus und im Verlauf der nestorianischen Streitigkeiten genoß somit die Versammlung vom Jahre 381 eines hervorragenden Ansehens weder in Alexandrien noch in Antiochien. Daß ihr ein solches auch in den nächsten 20 Jahren nicht zugewachsen ist, zeigt die Geschichte des entstehenden Monophysitismus. Während der bezüglichen Streitigkeiten sind die entscheidenden Autoritäten zunächst wiederum das Nicänum, dann mit ihm gleichwertig die Synode von Ephesus, welche den Glauben von Nicäa bestätigt habe. Daß auch zu Konstantinopel im Jahre 381

[1]) Theodoret h. e. 5, 9.

das nicänische Bekenntnis bestätigt wurde, scheint dem Gedächtnis völlig entschwunden zu sein.

Nicht berücksichtigt wird das Konzil von 381

a) von Dioskorus und den monophysitisch Gesinnten. Denn α) Eutyches sagt auf der Bischofsversammlung von Konstantinopel 448, vor welcher er über seinen Glauben sich zu verantworten hat, er verstehe alles so, ‚wie uns die in Nicäa versammelten Väter den Glauben überliefert haben, welchen auch die hl. Väter in Ephesus auf dem zweiten Konzil bekräftigten‘[1]. Auch sonst spricht Eutyches auf der genannten Versammlung immer nur von jenen beiden Synoden als Glaubensnorm.

β) In einem Schreiben an Domnus von Antiochien sagt Dioskorus:

‚Wenn nun, sobald bloß 2 oder 3 zum Guten versammelt sind, alsbald Christus unter sie tritt, daß die Hörer vor der Versammlung zittern und sich fürchten, warum scheuen sich gewisse Leute nicht vor dem Unterfangen, die Synode in Efesos zu verkleinern und sie von der einst in Nicäa gewesenen hl. Synode loszuhalbieren, während doch beider Aufgabe eine war: zusammen für den Ruhm Christi zu streiten? Die eine hat den Areios, die andern den Nestorios abgesetzt; die erste ließ der ganzen Welt keinen Irrtum, allein auch die nach ihr hat, die (Beschlüsse) jener bestätigend, einen unverwelklichen Kranz gebunden‘[2].

γ) Die monophysitisch Gesinnten auf der Räubersynode sprechen immerfort nur von Nicäa und Ephesus als den Konzilien, deren Anerkennung über die Rechtgläubigkeit entscheidet. Dioskorus spricht als seinen Grundsatz aus: ‚Ich erforsche zur Überwindung der aufgetauchten Unordnungen die Satzungen der Väter, jener von Nicäa und der von Ephesus . . . Wenn sie auch zwei Synoden sind, so kommen sie doch überein in demselben Glauben‘[3]. An den Kaiser schreibt das Konzil[4]:

‚Wir aber haben festgesetzt, in Betreff unseres richtigen und hl. Glaubens nur das festzuhalten, was die früher in Nicäa und die vor kurzem in Ephesus versammelt gewesenen Väter beschlossen haben, da wir aus der göttlichen Schrift jenes erlernt haben: „Verrücke nicht die uralten Grenzen, welche deine Väter gesetzt haben“‘.

---

[1] H. 2, 105 b. M. 6, 644 a.

[2] Syrische Akten der Räubersynode, übers. v. Hoffmann S. 73.

[3] H. 2, 95 a b. M. 6, 625 c d.

[4] Syrische Akten S. 83.

Kaiser Theodosius hatte, wohl von Dioskorus beraten, vor der Synode zwei Schreiben an diese gerichtet, in welchen er ein Hinausgehen über die Synoden von Nicäa und Ephesus als unnötig und tadelnswert bezeichnet[1]). Als das eben (unter β) erwähnte Schreiben an Domnus zu Ephesus 449 verlesen wird, ruft die Synode: ‚Dieses sind die Dogmen derer in Nicäa, dieses stimmt mit den beiden Synoden überein'[2]).

Demgemäß werden denn auch die Urteile auf der Räubersynode gefällt und begründet. Den Eutyches erklären die Bischöfe, welche der Reihe nach ihre Stimme abgeben, als rechtgläubig, weil er sich zu den Konzilien von Nicäa und Ephesus bekennt[3]). Eine ähnliche entscheidende Rolle spielen die beiden genannten Synoden in der Verurteilung des Flavian und Eusebius von Dorpläum[4]). Um eine Handhabe zu seinem Spruch gegen die beiden Gegner zu erhalten, läßt Dioskorus zunächst die sechste Sitzung des Ephesinums von 431 vorlesen, in welcher das nicänische Bekenntnis feierlich war bestätigt und jedes Abweichen von demselben war verboten worden[5]). Der Reihe nach bekennen sich die Bischöfe zu diesen Bestimmungen und Dioskorus fällt nun den richterlichen Spruch gegen Flavian und Eusebius auf Grund des ephesinischen Verbotes jeder Neuerung am Bekenntnis von Nicäa[6]). Wiederum ist auch hier keine Rede von der Bestätigung des Nicänums durch die Synode von Konstantinopel, obschon die Bestätigung durch das Ephesinum erwähnt wird. Daß vollends des Dioskorus Interpretation der ephesinischen Bestimmung unmöglich gewesen wäre, wenn neben dem nicänischen noch ein zweites Symbolum eines ökumenischen Konzils vorhanden war, möchte einleuchten. — Schon bei der Beweisaufnahme gegen Flavian, d. h. bei der Verlesung der Konzilsakten von 448 hatte der Notar Johannes zu einer Stelle derselben bemerkt: ‚Auf Grund des Verlesenen weisen wir darauf hin, daß diejenigen, welche solches sagten, **einen andern** Glauben als den zu Nikäa dargelegten und hier [zu Ephesus 431] bestätigten auseinandersetzten'[7]).

1) H. 2, 77e; 80c. M. 6, 597d; 600d.
2) Syrische Akten S. 83.
3) H. 2, 218–231. M. 6, 833d–861b.
4) H. 2, 238–271. M. 6, 871–935.
5) S. oben S. 399.
6) H. 2, 257a–b. M. 6, 908b–d.
7) H. 2, 133b. M. 6, 685d.

Doch wenn man in Alexandrien und in monophysitischen Kreisen von dem Konzil von 381 wenig erbaut war, so begreift sich das einfach. Der dritte Kanon desselben, der Byzanz zum zweiten Bischofssitz der Kirche erheben will, war gegen Alexandrien gerichtet, das diesen Ehrenplatz bisher eingenommen hatte. Dasselbe gilt vom zweiten Kanon, der mit seinem Verbot von Übergriffen in fremdes kirchliches Gebiet besonders auch den Patriarchen des Nillandes treffen wollte. Die älteren Monophysiten waren ebenfalls nicht gut auf das Konzil von Konstantinopel zu sprechen, denn es hatte den Apollinarismus geächtet, der mit dem Eutychianismus verwandt war. So schreiben denn die monophysitischen Bischöfe von Ägypten 457 an Kaiser Leo[1]): Quia vero vestra pietas imperavit, quemadmodum de synodis sapiamus, nostram sententiam facimus manifestam, quoniam communicat ecclesia synodis in Epheso celebratis. Synodum vero centum quinquaginta nescimus. Noch später wollten nach Ephräm von Antiochien die Alexandriner nicht einmal wissen, daß eine solche Synode je existiert habe[2]). Freilich gerieten dadurch die Alexandriner mit sich selbst in Widerspruch. Der Erzbischof von Alexandrien Timotheus war auf der Synode von 381 zugegen gewesen, wenn auch nicht von Anfang an. Sozomenus nennt ihn unter den Bischöfen, welche auf derselben besonders hervorragten (ἡγοῦντο), an erster Stelle[3]). Übereinstimmend damit drücken Bischöfe von Galatien 457 in ihrem Schreiben an Kaiser Leo ihre Verwunderung darüber aus, daß man gerade in Alexandrien gegen die Synode von 381 sei cum in ipsa Synodo inter primos fuerit, cui illo tempore pontificium Alexandrinae civitatis videbatur esse commissum, vir apostolicus et ab omni macula sermonum aut actuum segregatus[4]). Die Bischöfe von Armenia secunda schreiben 457 an Kaiser Leo von Timotheus Ailurus sogar mit starkem Ausdruck: primum 150 patrum synodo derogat, quam spiritu divino statuit sedes Alexandrina[5]). Es wird das wohl kaum etwas anderes bedeuten, als daß Timotheus auf der Synode anwesend war, und die Synode unterschrieben hat.

Allein trotz aller Abneigung konnte auch ein Dioskorus die Synode von 381 nicht so einfach unter dem Stillschweigen seiner Gegner bei Seite schieben, wenn sie allgemein in der Kirche angenommen war. Unter diesen Umständen wird auch sein Zeugnis zu einem vollwichtigen.

---

[1]) Codex encyclius H. 2, 702a. M. 7, 537a.

[2]) Photius cod. 229, Migne P. gr. 103 1022.

[3]) H. e. 7, 7. Über den Sinn des ἡγοῦντο vgl. G. Rauschen, Jahrbücher der Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (Freiburg 1897) 97.

[4]) H. 2, 763e. M. 7, 716b.

[5]) H. 2, 746e. M. 7, 594b.

b) Wichtiger ist, daß die Bischöfe, welche in Konstantinopel im Jahre 448 die Sache des Eutyches untersuchen, nur auf die Konzilien von Nicäa und Ephesus als auf unwidersprechliche Autoritäten in Glaubenssachen sich berufen. Bischof Valerianus z. B. sagt[1]: ,So also bekenne ich, wie die 318 in Nicäa versammelten Väter; und wie die heilige Synode in Ephesus bestimmte und Cyrill seligen Andenkens, der Bischof der Großstadt Alexandrien anordnete, so glaube ich'. Meliphthongus von Juliopolis äußert sich auf derselben Bischofsversammlung dahin, daß ein Engel vom Himmel, der über die Väter von Nicäa und Ephesus hinaus ein Evangelium verkünde, Anathema sein solle[2]). Im gleichen Sinn erkennen nur die Synoden von Nicäa und Ephesus als Grundlagen der Rechtgläubigkeit an Julian von Kos[3]), Thomas von Valentinopolis, Eustathius von Dokimios, Cossinius von Hierocäsarea, Johannes von Hyrkana[4]). Andere Teilnehmer derselben Bischofsversammlung erwähnen statt des Konzils von Ephesus nur die Schreiben des hl. Cyrill als Norm ihres Glaubens. Keiner aber beruft sich auf das Konzil von 381 oder tadelt den Eutyches, daß er von dieser Synode schweigt. Ein kaiserliches Schreiben an die Bischofsversammlung von 448 erwähnt ebenfalls nur der zwei schon oft genannten Konzilien[5]).

Auch Eusebius von Doryläum, der größte Gegner des Eutychianismus, scheint auf der Synode von 448 eben in seiner Anklage gegen Eutyches von einem Konzil von 381 nichts zu wissen. Ihn selbst, sagt Eusebius, habe Eutyches für einen Häretiker gehalten; daß er das nicht sei, beweist er unter anderm daraus, daß er verharrt habe ,im Glauben der hl. 318 zu Nicäa versammelten Väter und in allem, was in der Metropole Ephesus von der hl. und großen Synode verhandelt wurde' und im Sinne und der Auslegung des hl. Cyrill[6]). Ebenso spricht sich Eusebius in seiner Appellation an Papst Leo aus[7]).

---

1) H. 2, 136 b. M. 6, 689 c.

2) Κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, κἂν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ἡμῖν παρὰ τὰ ἀρτίως ἀνεγνωσμένα τῶν τε ἁγίων τῆς κατὰ Νίκαιαν συνόδου καὶ Ἐφέσου πατέρων, ἀνάθεμα ἔστω. H. 136 e. M. 6, 692 c.

3) H. 136 e. M. 6, 692 c.

4) H. 137 be; 140 ab; M. 6, 693 b; 696 bc.

5) H. 2, 160 c. M. 6, 732 c.

6) H. 2, 112 a. M. 6, 652 d.

7) Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 11 (Hannover 1886) 366.

Da die Bischöfe, welche sich zum Räuberkonzil zusammenfanden, der Mehrheit nach die Ansichten des Dioskorus nicht teilten, sondern erst nach und nach mit Gewalt und nur äußerlich zu seiner Partei herübergezwungen wurden, so dürfen wir auch ihr Zeugnis aus dem Beginn der Synode hier anführen. Sie forderten bei der Eröffnung des Räuberkonzils, man möge zuerst und vor allem andern die Glaubensfrage in Angriff nehmen und das Glaubensbekenntnis der 318 und die Synode von Ephesus vorlesen[1]).

3) Nach dem Konzil von Chalcedon ist das Glaubensbekenntnis von 381 bei den Rechtgläubigen allgemein anerkannt. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur einen Blick in die Sammlung der Gutachten zu werfen, welche Kaiser Leo im Jahre 457 von den Bischöfen seines Reiches über die Sache des Timotheus Ailurus einforderte. In der Mehrzahl der 41 Aktenstücke dieses sogenannten Codex encyclius wird die Synode von 381 gegen die ägyptischen Monophysiten in Schutz genommen, und ihr Glaubensbekenntnis als verpflichtend hingestellt. Wenigstens in einigen der erwähnten Gutachten erscheint auch die Synode selbst in die Reihe der allgemeinen Konzilien eingereiht. So sagen die Bischöfe von Lycien[2]), in Chalcedon sei nichts neues aufgestellt worden, sie hätten nur unterzeichnet, was von Anfang an die Apostel, die 318 Väter von Nicäa, die von Konstantinopel und Ephesus überliefert hätten. Ebenso z. B. die Bischöfe von Pontus[3]) und von Achaja[4]).

---

[1]) Universis autem episcopis interfatis .., prius de pia fide haberi debere tractatum, proponique et legi 318 fidem et ea quae apud Ephesum iam dudum habita est, ipse . . . Dioscorus hoc quidem fieri prohibuit. Flaviani Libellus appellationis. Neues Archiv aaO. S. 362.

[2]) Quae tradiderunt nobis ab initio inspectores et ministri Verbi, 318 s. patres, qui in Nicaea convenerunt et Constantinopoli aut qui in Epheso venerande collecti sunt. Cod. encycl. H. 2, 735 c. M. 7, 579 c.

[3]) Super haec autem dicit se non suscipere sanctam et universalem synodum Chalcedone celebratam, quae per omnia fidem 318 sanctorum patrum in Nicaea convenientium inviolabilem custodivit, simul et quae in reliquis conciliis definita sunt, hoc est, 150 sanctorum patrum in regia civitate congregatorum et prioris Ephesii. H. 2, 756 c. M. 7, 606 d.

[4]) Quae a Chalcedonensi sancto et universali concilio definita sunt, tanquam s. synodis praecedentibus consona et in nullo contraria aut sanctorum 318 patrum Nicaeno concilio aut Constantinopolitano

Noch einige Jahre älter als diese Äußerungen sind die kaiserlichen Dekrete, welche Marcian zum Schutz der Beschlüsse von Chalcedon erließ. Es sind, abgesehen von dem Edikt, welches den von der Räubersynode verurteilten ihre Ehre zurückstellt, die Erlässe Tandem aliquando (VII id. febr.), Venerabilem catholicae (III id. mart.), Amplae omnipotenti V. Kal. aug.)[1]). In dem ersten von diesen drei Aktenstücken wird das Chalcedonense als übereinstimmend mit den 318 und 150 Vätern, in den andern als übereinstimmend mit den Konzilien von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus 431 bezeichnet[2]).

Bekanntlich hat man im Abendland länger gezögert, den Schritt von der Anerkennung des Glaubensbekenntnisses bis zur Anerkennung der Synode, welche es bestätigte, zu tun. Papst Gelasius (492—496) hat im Bücherdekret nur die drei Synoden von Nicäa, Ephesus, Chalcedon aufgeführt, Hormisdas (514—523) dagegen in seiner Ausgabe des Bücherdekrets das Konzil von Konstantinopel den drei andern hinzugefügt[3]). Dionysius Exiguus, der im Auftrag des Hormisdas seine zweite Übersetzung der griechischen Kanones anfertigte, hat wahrscheinlich vor dem Pontifikat des genannten Papstes die Kanones von Konstantinopel in seine Konziliensammlung aufgenommen[4]). Die von Hormisdas 519 zum Abschluß der Union nach Konstantinopel gesandten Legaten wissen es nicht anders, als daß

150, aut Ephesio sub b. m. Cyrillo celebrato, omnibus sententiis manere inviolata decrevimus. Ib. H. 2, 760c. M. 7, 611d.

[1]) Sie sind in den Konzilsakten überliefert und bequem zusammengestellt bei G. Haenel, Corpus legum ab imp. Rom. ante Justinianum latarum, quae extra constitutionum codices supersunt (Lipsiae 1857) n. 1205 pag. 255—258. Die an erster und letzter Stelle genannten Erlässe finden sich ihrer Hauptbestimmung nach im Codex Justinians (cap. 4 De SS. Trinitate 1. 1; cap. 8 De haereticis 1, 5 und cap. 6 De apost. 1, 7).

[2]) Secuti sunt (die Bischöfe von Chalcedon) statuta venerabilium patrum, ea vid. quae apud Nicaeam 318 sanctorum episcoporum sententia sunt definita: similiter et quae 150 in hac amplissima coadunati urbe constituerunt, atque ea quae apud Ephesum pridem statuta sunt. Erlaß Venerabilem, Haenel pag. 256a. Secuti sunt sanctorum definita maiorum, quae vel apud Nicaeam a 318 constituta sunt, vel in hac postea alma urbe a 150 sunt episcopis decreta, vel apud Ephesum . . . Erlaß Amplae, Haenel pag. 257b.

[3]) Gelasii epist. 42 cap. 2 (Thiel pag. 456), Hormisdae epist. 125 cap. 3 (Thiel pag. 933). Papst Felix II. zählt in den Jahren 483 und 485 nur drei Synoden, die von Nicäa, Ephesus, Chalcedon, auf (ep. 1 n. 11; ep. 11 n. 4, Thiel pag. 229. 254). Näheres s. unten in den ‚Analekta‘.

[4]) Vgl. des Dionysius Vorrede bei Maaßen, Gesch. der Quellen u. der Literatur des kanon. Rechts im Abendlande (Graz 1870) 961 f. u. ebd. S. 431.

man in Rom vier allgemeine Konzilien anerkennt. Vor Kaiser und Senat, so schreiben sie an den Papst, hätten sie den Standpunkt vertreten: Extra synodos quatuor, extra epistolas papae Leonis nec dicimus nec admittimus; quidquid non continetur in praedictis synodis . . . non suscipimus[1]), und auf Grund dieser Stellungnahme seien die scythischen Mönche und ihre Formel ‚Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt worden' von ihnen abgewiesen worden. Papst Johannes II. sagt 534 in seinem Schreiben an die Senatoren Avienus, Liberius ꝛc.: Tomum vero papae Leonis necnon et quatuor synodos, Nicaenam et Constantinopolitanam et Ephesinam primam et Chalcedonensem, *sicut Romana hactenus suscepit et veneratur ecclesia*, sequimur, amplectimur atque servamus[2]).

Diejenigen Monophysiten, welche von Eutyches nichts wissen wollten, ihn sogar als Häretiker betrachteten, konnten dem Inhalt des Symbolums von 381 zustimmen; in des Basiliskus (476—477) encyklischem Schreiben[3]) und in Zenos Henotikon vom Jahre 482[4]) ist es unter andern anerkannten Synoden aufgeführt. Auch der Nestorianer Narses rechnet das Konzil von 381 zu denjenigen, die bis zu seiner Zeit gefeiert wurden[5]).

Doch diese Bemerkungen liegen schon außerhalb des Rahmens unserer Abhandlung, die mit der Geschichte des Konstantinopolitanums nur bis zu seiner Annahme durch das Konzil von Chalcedon sich beschäftigt.

---

[1]) Hormisdae ep. 76 n. 4 (Thiel l. c. pag. 873) Collectio Avellana ed. O. Guenther ep. 217 n. 9 pag. 678.

[2]) Migne P. l. 66, 23c; Mansi 8, 806d; Jaffé-Kaltenbrunner n. 885. Die oft wiederholte Behauptung, erst Vigilius habe in Rom das Konzil von 381 anerkannt, ist also hinfällig.

[3]) Bei Evagrius h. e. 3, 4 (Migne P. gr. 86, 2 col. 2600a, 2601a b) u. Zacharius Rhetor (Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzg. her. von K. Ahrens u. G. Krüger, Leipzig 1899, S. 61).

[4]) Evagr. h. e. 3, 14, Migne col. 2621a, Zachar. Rhetor a. a. O. S. 75. Ps.-Zacharias teilt eine Menge monophysitischer Aktenstücke mit, welche das Konzil der 150 annehmen s. a. a. O. S. 64, 1. 69, 6. 124, 30. 191, 15. 214, 3. 230, 5. 234, 4.

[5]) Il y a eu trois conciles dans l'empire romain, et l'époque de chacun d'eux est connue et sa cause manifeste. Le premier fut réuni au temps de l'empereur Constantin, à cause de l'impiété qui s' éléva soudainement par la bouche d'Arius. Le second eut lieu aux jours de Théodose, à cause de la sottise absurde qu' engendra Macédonius. Le troisième fut sous le règne des deux empereurs, et sa cause fut la jalousie de l'Égyptien. Voilà les trois conciles qui eurent lieu à trois époques . . . (Homélie de Narses sur les trois docteurs nestoriens. Par l'abbé Fr. Martin im Journal asiatique. 9ième série tom. 15 Paris mai-juin 1900) pag. 493.

II. Wer zuerst den Plan faßte, durch das Konzil von Chalcedon feierlich das Glaubensbekenntnis ‚der 150 Väter' von Konstantinopel dem ‚der 318' von Nicäa an die Seite stellen zu lassen, welche Absichten man bei diesem Plan verfolgte, wie man die Bischöfe des Konzils in den vorbereitenden Verhandlungen für denselben gewann, ist uns ausdrücklich nirgends überliefert. Die Akten des Chalcedonenser Konzils enthalten darüber höchstens einige Andeutungen, sie bieten nur dasjenige, was in den öffentlichen Sitzungen sich vor aller Augen vollzog. So bleibt also nichts anderes übrig, als daß wir zunächst aus den genannten Akten die Texte zusammenstellen, an welchen von der Synode von Konstantinopel die Rede ist, und dann dies Material zu einigen Folgerungen verwerten.

A. Zum erstenmal 1) wird auf dem Konzil das Glaubensbekenntnis vom Jahre 381 am Schluß der ersten Sitzung erwähnt. Die weltlichen Beamten, welche die Verhandlungen leiten, künden in ihren Schlußworten als Gegenstand der nächsten Sitzung die Verhandlungen über die Glaubenssache an. Die Bischöfe möchten also ihren Glauben schriftlich ‚ohne alle Furcht und nur Gott vor Augen haltend' darlegen, sie dürften sicher sein, daß der Kaiser in Glaubenssachen sich richte ‚nach der Darlegung der 318 in Nicäa versammelten Väter, nach der Darlegung der 150, welche nach ihnen waren, nach den kanonischen Schreiben und Darlegungen der Väter Gregor, Basilius, Hilarius, Athanasius, Ambrosius, nach den beiden kanonischen Schreiben des Cyrill. Denn Papst Leo hat wegen glaubenswidrigen Anzweifelungen des Eutyches sein Schreiben an Flavian erlassen'[1]).

2) In der folgenden Sitzung wiederholen die Beamten die gleiche Erklärung[2]). Ohne Furcht, Gunst, Abneigung möchten die Konzilsväter den reinen Glauben darlegen im Bewußtsein der Rechenschaft, die sie Gott schuldeten, nicht nur für die eigene Seele, sondern auch ‚für uns alle, deren Verlangen ist, daß wir über die Religion recht belehrt und jeder Zweifel gehoben werde auf Grund der einträchtigen Gesinnung und Zustimmung und der übereinstimmenden Darlegung und Lehre der Väter'. Denn sie dürften überzeugt sein, daß der Kaiser wie sie (die Beamten) selbst ‚den orthodoxen Glauben, der von den 318 und von den 150 und von den übrigen hl. und erlauchten

---

[1]) H. 2, 273 ab. M. 6, 936 d—937 a.

[2]) H. 2, 285 e—286 a. M. 6, 952 d—953 a.

Vätern überliefert sei', bewahrten[1]). Das Konzil antwortet darauf: ,eine andere Darlegung macht keiner; weder unternehmen noch wagen wir darzulegen. Denn die Väter haben sich lehrend ausgesprochen und was sie darlegten, ist schriftlich vorhanden. Anders als sie (παρὰ ἐκεῖνα) können wir nicht reden'. Cekropius von Sebastopolis verweist noch auf das Schreiben von Papst Leo als maßgebende Lehrentscheidung und erhält für diese Äußerung die Zustimmung der Synode. Die Beamten schlagen dann vor, ein Ausschuß aus dem Konzil möge in eine Vorberatung über die Glaubensfrage eintreten. Wiederum lehnen die Konzilsväter eine neue schriftliche Glaubensdarlegung als einen Verstoß gegen die Kanones ab. Florentius von Sardes befürwortet indes die Wahl eines Ausschusses. Cekropius von Sebastopolis verlangt Verlesung des Nicänums und des päpstlichen Schreiben an Flavian.

Die Äußerungen der beiden zuletzt genannten Bischöfe sind deshalb merkwürdig, weil sie der 150 Väter trotz der wiederholten kaiserlichen Empfehlung keinerlei Erwähnung tun. Florentius sagt[2]):

,Weil über den Glauben aus dem Stegreif zu handeln nicht tunlich ist für solche, die gelehrt wurden, der hl. Synode von Nicäa und der in Ephesus nach Recht und Frömmigkeit versammelten, gemäß dem Glauben der hl. Väter Cyrill und Cölestin und dem Schreiben Leos zu folgen, so bitten wir Euere Größe, uns Ausstand zu geben . . .'

Ebenso äußert sich über die frühern Konzilien Cekropius[3]), insofern auch er nur auf das Nicänum und (durch die Nennung Cyrills und Cölestins) auf das Ephesinum sich bezieht.

,Der Glaube, sagt er, ist gut erklärt worden von den 318 hl. Vätern Athanasius, Cyrill, Cölestin, Hilarius, Basilius, Gregorius und jetzt wiederum durch den heiligsten Leo. Und wir verlangen, das (Glaubensbekenntnis) der 318 Väter und das (Schreiben) des heiligsten Leo solle verlesen werden'.

Es kommen dann zur Verlesung die Bekenntnisse von Nicäa und Konstantinopel, die zwei zu Ephesus angenommenen Schreiben des hl. Cyrill und das Schreiben Leos an Flavian[4]).

---

[1]) . . . τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τὴν παρὰ τῶν τιη' καὶ παρὰ τῶν ρν' ἔτι μὴν καὶ παρὰ τῶν λοιπῶν ἁγίων καὶ ἐπιδόξων πατέρων παραδοθεῖσαν φυλάττομεν. H. 2, 286a. M. 6, 953a.

[2]) H. 285c. M. 953c.

[3]) H. 285d. M. 953d.

[4]) H. 285e—305d. M. 956a—972a.

Jedesmal nachdem eines dieser Schriftstücke verlesen ist, geben die Väter durch Zurufe ihre Zustimmung zu erkennen. Die Akklamationen für das Bekenntnis von Konstantinopel unterscheiden sich indes von den Zurufen, die den übrigen Aktenstücken gelten. Im Allgemeinen nämlich sind dieselben sehr wortreich und begeistert und bewegen sich in mannigfaltigen Wendungen, für das Konstantinopolitanum aber sind sie sehr kurz und knapp. So erhält z. B. das Nicänum die Lobsprüche[1]):

'Das ist der Glaube der Orthodoxen, diesem stimmen wir alle zu. Darauf wurden wir getauft, darauf taufen wir. Der selige Cyrill hat so gelehrt. Das ist der wahre Glaube, das ist der hl. Glaube, das ist der ewige Glaube. Darauf wurden wir getauft, darauf taufen wir. So glauben wir alle. Papst Leo glaubt so, Cyrill glaubte so. Papst Leo hat so sich ausgesprochen (ἡρμήνευσεν)'.

Über das Bekenntnis der 150 dagegen heißt es kurz und einfach[2]):

'Das ist der Glaube aller Rechtgläubigen. So glauben alle'.

Die Zustimmung, welche das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel und das Schreiben Leos in der zweiten Konzilssitzung finden, ist nicht als eine abschließende zu betrachten. Am Schluß der Sitzung kommt man überein, einen Ausschuß aus den Konzilsvätern zu wählen, übrigens nur aus solchen, welche Leos Schreiben bereits unterzeichnet haben; derselbe soll weiter verhandeln und die Zweifel gegen das Schreiben an Flavian aufklären. Nach 5 Tagen soll dann die entscheidende Sitzung sein.

Die päpstlichen Legaten haben während dieser ganzen Verhandlung kein Wort gesagt.

3) Die dritte Sitzung ist der Verhandlung gegen Dioskorus gewidmet, die angekündigte feierliche Verhandlung über die Glaubensfrage bildet erst den Inhalt der vierten Konzilsversammlung[3]). Um in den Zusammenhang einzuführen, wird zu Anfang derselben zunächst der Schluß der ersten Sitzung vorgelesen, der die Verhandlung über den Glauben ankündigte und unter andern auch zuerst das Glaubensbekenntnis der 150 als maßgebende Formel bezeichnete (s. oben S. 414). Das gleiche geschieht mit dem Beschluß der zweiten Sitzung, der die Verhandlungen auf 5 Tage hinausschob.

---

[1]) H. 288a. M. 926d.

[2]) H. 288d. M. 957c.

[3]) H. 2, 381 ss. M. 7, 1 ss.

Dann stellen die weltlichen Beamten die Frage nach dem Ergebnis der Verhandlungen über die Glaubensangelegenheit: ‚Was das ehrwürdige Konzil über den Glauben beschlossen hat, möge es uns lehren'. Daraufhin treten die päpstlichen Legaten Paschasinus und Lucentius sammt dem Priester Bonifatius auf, und Paschasinus erkärt, alle fünf in der vorigen Sitzung verlesenen Urkunden seien angenommen.

‚Die heilige und ökumenische und selige Synode bestätigt und befolgt den Glaubenskanon der 318, der in Nicäa von ihnen dargelegt wurde, und die Definitionen (τοὺς ὅρους). Und auch die in Konstantinopel unter dem großen Theodosius seligen Andenkens versammelte Synode der 150 hat denselben Glauben bestätigt [ist also ebenfalls rechtgläubig]. Zu der Darlegung dieses Symbolums hat die in Ephesus unter Cyrill seligen Andenkens versammelte Synode, auf welcher Nestorius verurteilt wurde, sich gleichfalls bekannt. Aber auch (drittens)[1]) das übersandte Schreiben des seligsten Mannes, des Erzbischofs aller Kirchen Leo, der des Nestorius und Eutyches Häresie verurteilte, macht offenbar, welches der Glaube der Wahrheit sei. Ebenso aber hält auch die hl. Synode diesen Glauben fest und befolgt ihn. Und sie duldet nicht, daß etwas weiteres (zu demselben) hinzugesetzt oder davon weggenommen werde'[2]).

Die Synode stimmt durch Zurufe dieser Erklärung bei, die weltlichen Beamten fordern aber außer dieser allgemeinen Beistimmung noch die ausdrückliche Beitrittserklärung aller anwesenden Bischöfe. In den überlieferten Konzilsakten sind einige Seiten[3]) mit den Erklärungen der einzelnen Mitglieder der Versammlung gefüllt. Die Reihe der Abstimmenden eröffnet Anatolius, dann geben die römischen Legaten durch Paschasinus noch einmal ihr Votum ab, ihnen folgen Maximus von Antiochia, Stephanus von Ephesus und die ganze Reihe der andern Konzilsmitglieder. Die Vota sind fast alle nach demselben Schema abgefaßt, sie besagen dem Sinn nach alle dasselbe, was zu Anfang Anatolius ausspricht[4]):

---

[1]) Tertio wird vom lateinischen Text beigefügt.

[2]) Ἡ ἁγία . . . σύνοδος τῶν τιη' τῆς πίστεως τὸν κανόνα τὸν ἐν τῇ Νικαίᾳ παρ' αὐτῶν ἐκτεθέντα καὶ τοὺς ὅρους κρατεῖ καὶ μεταδιώκει. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν ρν' συναχθεῖσα σύνοδος . . . τὴν αὐτὴν πίστιν ἐβεβαίωσεν etc. H. 2, 385 c. M. 7, 9 a.

[3]) H. 385 e—412 e. M. 10 c—46 e.

[4]) H. 385 e. M. 10 c.

‚Es stimmt überein das Schreiben des heiligsten und gottliebendsten Erzbischofs Leo mit dem Symbolum unserer hl. Väter, der 318 von Nicäa, und mit dem der 150, die später in Konstantinopel sich versammelten und denselben Glauben bekräftigten, und mit dem, was in Ephesus unter dem seligsten und unter den Heiligen weilenden Cyrill von der allgemeinen und hl. Synode verhandelt wurde, als sie den übel berüchtigten Nestorius absetzte. Deshalb stimmte ich zu, habe gern unterschrieben‘.

Nur wenige aus den Voten der Bischöfe bieten etwas für unsern Zweck Bemerkenswertes. So z. B. die Erklärung, welche zwei Priester aus Nicäa, welche als Stellvertreter ihres nicht in Chalcedon anwesenden Bischofs in dessen Namen ihre Stimmen abgeben. Als ihr Bischof Anastasius, so sagen sie[1]), den Tomus Leos gelesen und ihn in Übereinstimmung mit den Konzilien von Nicäa und Ephesus gefunden habe, sei er ihm durch seine Unterschrift beigetreten. Hier ist also eine Spur, daß kurz vor dem Chalcedonenser Konzil, als Anastasius den Tomus Leos las, nur die Synoden von Nicäa und Ephesus, nicht die Versammlung von 381 maßgebende Bedeutung besaßen. Florentius von Adrianopel in Pisidien sagt, vor den Erklärungen Cyrills und Leos habe er sich an die Darlegung der hl. Väter von Nicäa gehalten, habe so geglaubt und glaube noch so. Aber auch dem Glauben (dem Bekenntnis) der 150 stimme er zu, der klar sage, daß aus dem hl. Geist und Maria der Jungfrau unser Herr Jesus Christus Fleisch wurde[2]). Auch hier also die Unterscheidung zwischen der Synode von Nicäa, die von altersher Regel des Glaubens war, und der von Konstantinopel, die erst jetzt angenommen wird. Bischof Marcian von Jotapa sagt ebenso[3]), das nicänische Bekenntnis habe er immer beobachtet, beobachte es noch und wolle in ihm sterben. Aber auch dem Glauben der 150, der in nichts verschieden sei, folge er. Einige Bischöfe reden auch jetzt noch ausdrücklich nur von dem Nicänum. So Seleucus von Amasea und Theodor von Damaskus[4]),

---

[1]) H. 2, 397e. M. 7, 25d.

[2]) Πρὸ τῶν ἑρμηνειῶν τοῦ . . . Κυρίλλου καὶ τοῦ . . . Λέοντος τῇ ἐκθέσει τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ πειθόμενος οὕτως ἐπιστεύσαμεν καὶ πιστεύομεν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν ρν΄ συναινοῦμεν τῇ πίστει τῇ σαφῶς διαγορευούσῃ, ὡς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου ὁ κύριος ἡμῶν I. X. ἐσαρκώθη. H. 2, 408c. M. 7, 40c.

[3]) H. 2, 401e. M. 7, 33a.

[4]) H. 2, 388d. M. 7, 12d; 13a.

Polychronius von Epiphania in Cilicien[1]) und Romanus von Myra in Lycien. Letzterer meint, das nicänische Konzil, bei dem er bleibe, ohne etwas davon oder hinzu zu tun, enthalte nichts von den Dingen, die in Leos Schreiben ständen. Er stimme aber letzterm bei, weil es mit den beiden Briefen Cyrills im Einklang sich befinde[2]).

4) In der 5. Konzilssitzung wird die Glaubensdefinition festgestellt, welche in der sechsten zur feierlichen Annahme kommt. Die erste Stelle in dieser Urkunde ist der Erklärung über das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel eingeräumt.

Der Aufgabe allgemeiner Konzilien, sagen die Väter in der Einleitung des Aktenstückes, hätten sie genügt, indem sie die Irrtümer abgewiesen, den wahren Glauben erneuert hätten. Das aber sei dadurch geschehen, daß sie das Symbolum der 318 allen verkündigt und die Väter, welche dieses Kennzeichen (σύνθημα = Schlachtruf, Losung) der wahren Religion angenommen, selbst zur Zahl der Väter hinzugerechnet hätten: die 150 nämlich, welche nach denen von Nicäa in Konstantinopel sich versammelt, und ebenfalls denselben (nicänischen) Glauben besiegelt hätten. Sie definierten also, daß der 318 nicänischen Väter Darlegung des rechten und unbefleckten Glaubens ‚voranleuchten‘, ‚Kraft aber auch haben solle‘, was von den 150 Vätern in Konstantinopel zur Zerstörung der damals aufgetauchten Häresien und zur Bekräftigung desselben katholischen und apostolischen Glaubens festgestellt sei. Da gegen diese Definition Einwendungen aus jener Bestimmung des ephesinischen Konzils zu erwarten waren, welche neue Glaubenssymbole verbot (s. oben S. 399), so wird in einem Nebensatz der Definition eingefügt, daß man der Anordnungen des ersten Ephesinums sehr wohl eingedenk sei[3]). Das Nicänum und Konstantinopolitanum erhalten dann im Wortlaut ihre Stelle in der Definition[4]).

---

[1]) H. 404 c. M. 36 a.

[2]) H. 408 a; 40 a.

[3]) . . . ὁρίζομεν τοίνυν, τὴν τάξιν καὶ τοὺς περὶ τῆς πίστεως ἅπαντες τύπους φυλάττοντες καὶ ἡμεῖς τῆς κατ' Ἔφεσον πάλαι γεγενημένης ἁγίας συνόδου . . ., προλάμπειν μὲν τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τὴν ἔκθεσιν τῶν τιή ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων . . ., κρατεῖν δὲ καὶ τὰ παρὰ τῶν ρν' ἁγίων πατέρων ἐν Κωνσταντινουπόλει ὁρισθέντα . . . H. 2, 452 e. M. 7, 109 a.

[4]) In unsern Texten des Konzils von Chalcedon steht indes an Stelle des Nicänums ein Glaubensbekenntnis, das aus dem von Nicäa und dem

B. Überblicken wir das vorgelegte Quellenmaterial, so möchten folgende Schlüsse aus demselben sich als berechtigt erweisen.

1) Schon vor dem Konzil von Chalcedon muß man an maßgebender Stelle übereingekommen sein, durch dasselbe die Glaubensformel von 381 feierlich bestätigen zu lassen. Als in der ersten Sitzung gelegentlich der Äußerung des Diogenes von Cyzikus Proteste gegen die Zusätze von 381 zum Symbolum sich erheben, gibt man den Verhandlungen rasch eine andere Wendung (oben S. 393). Am Schluß der Sitzung wird die Bestätigung der Glaubensformel von Konstantinopel schon von fern vorbereitet, indem die Vertreter des Kaisers erklären, ihr Herr folge in Glaubenssachen den 318 und den 150 (oben S. 414).

2) Von den päpstlichen Legaten ist der Plan, ein neues Glaubensbekenntnis aufzustellen, schwerlich ausgegangen. Als derselbe zuerst auf dem Konzil vorgelegt wird, erheben sie gegen den Vorschlag keinen Einspruch, tun aber auch nichts, um ihn zu empfehlen (oben S. 416).

3) Über die Gründe, welche ein zweites allgemein anerkanntes und verpflichtendes Glaubensbekenntnis erwünschen ließen, lassen sich den eben geschilderten Konzilsverhandlungen einige bemerkenswerte Andeutungen entnehmen. Doch die Erörterung derselben gehört nicht zu unserm Gegenstand.

4) Nur nach dem Vorgang und unter Zustimmung der päpstlichen Legaten fand die Erhebung des Bekenntnisses der 150 zur verpflichtenden Glaubensregel statt.

Damit sind wir an dem Punkte wieder angelangt, von dem wir ausgingen. Lucentius hatte zu Chalcedon behauptet, niemals sei ein allgemeines Konzil ohne den Papst zu Stande gekommen und gegen diese Behauptung schien auf den ersten Blick die Anerkennung des zweiten allgemeinen Konzils, das in Wirklichkeit ohne den Papst zu Stande kam, eine Schwierigkeit zu bilden. Nachdem wir indes nunmehr die älteste Geschichte der Anerkennung der zweiten allgemeinen Synode in fast zu großer Ausführlichkeit dargelegt haben, tritt die Haltlosigkeit jenes Einwandes offen zu Tage. Die Versamm-

---

von Konstantinopel zusammengesetzt ist. Die lateinische Übersetzung in vetustis codicibus stimmt indes nach Baluze (M. 7, 110 not. o) mit dem Nicänum (bis auf eine Auslassung in den Anathematismen). Welche Bewandtnis es mit der Interpolation im griechischen Text hat, läßt sich nicht feststellen.

lung von Konstantinopel war vor dem Chalcedonenser Konzil als eigentlich ökumenische Synode von niemand anerkannt. Als ihr Glaubensbekenntnis zu Chalcedon rechtliche und bindende Geltung erhielt, geschah dies mit Billigung der päpstlichen Legaten und nach ihrem Vorgang. Die Geschichte der Versammlung von Konstantinopel ist demnach viel eher ein Beweis für die päpstliche Obergewalt über die Synoden, als ein Einwand dagegen.

III. Doch es bleiben noch einige Schwierigkeiten zu beantworten, die wir oben namhaft machten.

1) Die erste und bedeutendste derselben bestand darin, daß bereits 382 von ungefähr denselben Bischöfen, die auf dem Konzil des Vorjahres anwesend waren, letzteres ein ökumenisches genannt wird. Allein nachdem nunmehr dargelegt ist, wie bis zum Jahre 451 die ganze Kirche über den ökumenischen Charakter der Versammlung vom Jahre 381 urteilte, kann dieser Einwand keine Bedeutung mehr beanspruchen. Entweder wurde die Bezeichnung ‚ökumenisch' von der Synode des Jahres 382 im eigentlichen Sinn verstanden oder nicht. Im erstern Fall würde folgen, daß man in der Tat ein ökumenisches Konzil ohne den Papst für möglich hielt, aber es würde ebenso folgen, daß verhältnismäßig nur wenige Bischöfe einer solchen Ansicht huldigten, und daß die ganze Kirche, auch der Orient und die eigenen Amtsnachfolger jener Bischöfe, diese Ansicht für unrichtig hielten. Ist aber das Wort ‚ökumenisch' im weitern Sinn zu verstehen, wie es nach allem so gut wie sicher ist und wohl auch allgemein zugegeben wird, so schwindet eben deshalb alle Schwierigkeit. Es handelt sich ja nur darum, ob ein im strengen Sinn ökumenisches Konzil ohne Papst stattfinden kann.

Welches dieser weitere Sinn ist, in welchem die Synode von 381 ökumenisch genannt wurde und genannt werden konnte, brauchen wir für den Zweck unserer Arbeit nicht zu untersuchen. Eine Vermutung darüber aber mag hier Platz finden: es scheint uns, die Versammlung von Konstantinopel wurde mit diesem glänzenden Namen bedacht, weil im Gegensatz zu vielen andern dergleichen Bischofsvereinigungen bei ihr nicht nur das Morgenland, sondern auch das Abendland vertreten war, somit in gewissem Sinn die ganze Kirche von der Versammlung dargestellt wurde.

Meist wird freilich gesagt, zu Konstantinopel seien nur morgenländische Bischöfe zugegen gewesen, und es ist das richtig, wenn man die Sache

im großen und ganzen und nach den modernen Anschauungen von Morgen- und Abendland beurteilt. Aber streng genommen ist jene Behauptung nicht zutreffend. Nach altkirchlicher Auffassung gehörte Thessalonich zum Abendland, zum römischen Patriarchat. Bischof Acholius von Thessalonich aber mit seinen mazedonischen Bischöfen war wenigstens nachträglich zum Konzil von 381 berufen[1]) worden und war bei demselben erschienen[2]).

Daß wir die Anwesenheit des Acholius in Beziehung zum ‚ökumenischen' Charakter der Synode von 381 bringen dürfen, sagt uns Ambrosius in dem Schreiben Sanctum, welches er im Namen der italienischen Bischöfe Ende 381 an Kaiser Theodosius I. richtete. Man war in Oberitalien mit dem Konzil von Konstantinopel recht unzufrieden, namentlich erschien dort die auf der Synode vollzogene Wahl des Nektarius zum Bischof von Konstantinopel ebenso unrechtmäßig als die Absetzung seines Gegners Maximus. Ambrosius schlägt nun in dem erwähnten Schreiben vor, entweder den Maximus anzuerkennen oder zur Schlichtung des Streites eine Versammlung der orientalischen und italienischen Bischöfe in Rom zu veranstalten. ‚Denn es scheint, o Kaiser, nichts entwürdigendes darin zu liegen, wenn der Verhandlung des Vorstehers der römischen Kirche, der benachbarten und der italischen Bischöfe diejenigen sich unterwerfen müssen, die auf des einen Bischofs Acholius Urteil mit solcher Wertschätzung warten zu müssen glaubten, daß sie ihn aus den westlichen Gegenden nach Konstantinopel beriefen. Wenn diesem einen Mann ein solches Vorrecht aufbehalten wurde, um wie viel mehr ist es der noch größeren Zahl vorzubehalten'[3]). Offenbar rechnet hier Ambrosius Thessalonich zum Abendland.

Ein weiteres Zeugnis, daß die Grenzlinie zwischen Morgen- und Abendland nicht westlich von Thessalonich gezogen werden darf, liefert wiederum dasselbe Jahr 381. Die beiden arianischen Bischöfe Palladius und Secundianus haben in diesem Jahr vor der Synode von Aquileja sich zu verantworten. Nun war Palladius Bischof von Ratiaria in Dacia ripensis und den nicht genannten Bischofssitz des Secundianus haben wir in derselben Gegend (Mösien) zu suchen. Dacia ripensis aber erstreckte sich an der unteren Donau östlich bis zu den Nebenflüßchen derselben Vid und Osma, also bis in die Gegend der heutigen Stadt Widin. Trotzdem aber haben die beiden Bischöfe nicht in Konstantinopel, sondern im Abendland

[1]) Ambros. ep. 13, 7 vgl. Greg. Naz. de vita sua v. 1800.

[2]) Socr. h. e. 5, 8.

[3]) Neque enim indignum videtur, Auguste, ut Romanae ecclesiae antistitis, finitimorumque et Italiae episcoporum debeant subire tractatum, qui unius Acholii episcopi ita expectandum esse putaverunt iudicium, ut de occidentalibus partibus Constantinopolim evocandum putarent. Si quid uni huic reservatum est, quanto magis pluribus reservandum est. Ambrosii ep. 13 n. 7. Migne P. l. 16, 953b.

Rechenschaft abzulegen und die Synode Aquileja zählt in ihren Schreiben ‚Provisum‘ und ‚Quamlibet‘ die Heimat der beiden zum Okzident[1]). Das Konzil von Aquileja fand mit Billigung des Patriarchen des Abendlandes statt, wie namentlich aus des Arianers Maximus Schrift gegen Ambrosius und das Konzil von Aquileja hervorgeht[2]).

In welchem Sinn die Synode von Konstantinopel schon ein Jahr darauf ‚ökumenisch‘ genannt werden konnte, läßt sich unseres Erachtens aus dem Gesagten verstehen. Schon gleich von Anfang an war sie eine der glänzendsten Kirchenversammlungen des Altertums. ‚Was nur, sagt Gregor von Nazianz[3]), abgesehen von Ägypten, im

[1]) Quantum ad partes spectat occidentis, duo tantum reperti sunt, qui auderent profanis et impiis vocibus obviare concilio, vix angulum Ripensis Daciae turbare consueti. Ambros. ep. 11, n. 1 (‚Provisum‘) Migne P. l. 16, 945a. — Cum . . . omnes ecclesiae Dei, maxime per orientem catholicis restitutae sint‘ in occidentalibus autem partibus vix duo haeretici, qui obviare possint sancto concilio, sint reperti, quis est qui putet, se gratiarum vestrarum fore idoneum relatorem. Ambros. ep. 12 n. 1 (‚Quamlibet‘) Migne l. c. pag. 947a. Equidem per occidentalis partis duobus in angulis tantum, hoc est in latere Daciae ripensis ac Moesiae fidei obstrepi videbatur. Ib. n. 3 pag. 948a

[2]) Nach Anführung der Stelle act. 8, 14—15 (Petrus und Johannes gehen nach Samaria, um den bekehrten den hl. Geist zu spenden) heißt es: Et si propter Samaritanos solos beatissimus Petrus qui pro primatu suo apostolorum columna erat, et humilis et officiosus invenitur, quae tanta ergo [rogo Kauffm.] arrogantia est Damasi, ut generalis fidei causa non solum ipse venire ad concilium non dignetur, sed etiam alios ne vel ipsi coeant interposita sua auctoritate per vestrum concilium [per vestram conibentiam Kauffm.] ut princeps episcopatus excuset? Zuerst veröffentlicht in S. Ambrosii . . . opera omnia ed. P. A. Ballerini 5 (Mediolani 1881) 280. Vgl. Friedr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila. Auxenti Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae im Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium herausgegeben (Straßburg 1899) S. 86. — Maximin ist es auch, der Ratiaria als Bischofssitz des Palladius angibt.

[3]) Ὅσσον γὰρ ἦν ἑῷον, Αἰγύπτου δίχα
Λαῶν πρόεδρον, ἄχρι Ῥώμης δευτέρας,
Γῆς καὶ θαλάττης ἐκ μυχῶν ἐσωτάτων
Κινηθὲν, οὐκ οἶδ' οἷς τισι θεοῦ λόγοις,
Συνέρχεθ', ὡς πήξοντες εὐσεβῆ λόγον.
De vita sua v. 1509 ss., Migne P. gr. 37, 1134 a.

Osten und bis hin nach Neu-Rom einen Bischofsthron einnahm, das gerieth, durch unerklärlichen Ratschluß Gottes, selbst in den vergessensten Winkeln des Festlandes und Meeres in Bewegung und strömte zusammen, um die Lehre der wahren Religion zu festigen'. Als nun beim Streit über die Beendigung des antiochenischen Schismas auch noch die Ägypter und Mazedonier ankamen[1]), konnte man in Wirklichkeit sagen, abgesehen von Rom sei die ganze Kirche vertreten. Darin hatte wohl die spätere Erhebung der Synode zum Rang einer eigentlich ökumenischen ihr Fundament, und darin lag der Grund, weshalb sie alsbald als ökumenisch im weitern Sinn bezeichnet wurde.

Übrigens deutet die Synode des Jahres 382 unseres Erachtens hinlänglich an, daß sie das Wort ‚ökumenisch' nicht im engern Sinn gebraucht. Die erwähnte Synode wurde von Kaiser Theodosius berufen auf die Bitte der okzidentalischen Bischöfe, welche die Entscheidung des Konzils von 381 über den Bischofsstuhl von Konstantinopel bitter getadelt und vom Kaiser ein ökumenisches Konzil zur Ordnung der ganzen Angelegenheit verlangt hatten. Ein solches gewährte nun zwar Theodosius nicht, aber er berief doch wenigstens die Bischöfe des Ostens zu einer neuen Beratung nach seiner Residenzstadt.

Wenn nun wirklich die Bischöfe dieser letztern Versammlung die Synode des Vorjahres für eine im strengen Sinn ökumenische hielten, in welchem Ton mußten sie den Bischöfen des Westens antworten? Eine ökumenische Kirchenversammlung ist die höchste Autorität in der Kirche, jeder Christ und Bischof hat sich ihr zu unterwerfen, und in der Voraussetzung, daß ein ökumenisches Konzil auch ohne Roms Mitwirkung zu Stande kommen könnte, würde diese Pflicht des Gehorsams auch für die römische Kirche gelten. Wenn also 382 die zu Konstantinopel versammelten Bischöfe wirklich eine so hohe Meinung von ihrer Vereinigung im vorhergehenden Jahre hatten, so müßte man erwarten, sie würden ihre Kollegen im Westen gehörig tadeln wegen ihrer Ehrfurchtslosigkeit gegen eine ökumenische Synode und ihnen ihre Pflicht des Gehorsams gegen dieselbe sehr eindringlich ins Gedächtnis rufen. Allein davon ist in dem Antwortschreiben an die Abendländer nichts zu finden.

Nach einer Einleitung erwähnen die Konzilsväter zuerst der Gesandten, die sie nach Rom schicken wollen. Durch dieselben werde man ihre Absichten erkennen, die friedlich seien und auf eine Einigung

---

[1]) Ib. v. 1800 col. 1155a.

hinzielten und ebenso ihren Eifer für den Glauben[1]). Dann folgt die Darlegung dieses Glaubens und am Schluß derselben die Bemerkung, mehr könne man in dem Tomus von Antiochien und demjenigen der Konzilsväter des vorigen Jahres erfahren. Nirgends aber eine leise Andeutung, daß diese Entscheidungen eines ökumenischen Konzils unangreifbar seien und von jedem Christen Gehorsam forderten, um der Autorität des Konzils von 381 willen. Es wird nur gesagt, die Entscheidungen des Nicänums müßten alle Rechtgläubigen annehmen[2]), von den Bestimmungen des Vorjahres verlautet etwas Ähnliches in keiner Weise. Nach der Darlegung des Glaubens rechtfertigen die Väter ihre Entscheidungen über die Bischofsstühle von Byzanz, Antiochien, Jerusalem. Auch diese werden nur durch ihre Übereinstimmung mit den Kanones von Nicäa gestützt. Dann folgt zum Schluß die Mahnung, sich ‚mitzufreuen' über die betreffenden Bischofsernennungen. Bewirkt werden soll diese Freude von der Nächstenliebe und der Furcht des Herrn, welche die Römer dazu bringen mögen, alle rein menschliche Vorliebe für irgend welche Person der Liebe zur Erbauung der Kirche nachzusetzen. Von einer Berufung auf die Autorität der ökumenischen Synode von Konstantinopel auch hier keinerlei Spur.

Es sind ungefähr dieselben Bischöfe, welche 381 und 382 zu Konstantinopel tagten, denn sie sagen 382 von dem ‚Tomos' des Vorjahres: ‚wir' haben den Glauben bekannt, ‚wir' haben die Häretiker verurteilt. Zudem spricht sich eine Gereiztheit gegen das Abendland in dem Schreiben deutlich aus. Und trotz alledem ein Ton in dem Schriftstück, der von dem Selbstbewußtsein und von der Würde eines ökumenischen Konzils so wenig an sich hat! Man vergleiche nur mit diesem Schreiben ein Aktenstück, in welchem jemand spricht, der sich im eigentlichen Sinn die höchste Autorität in der Kirche zuschreibt, etwa ein päpstliches Schreiben, und der Unterschied springt in die Augen.

Daß im Abendland von den Zeitgenossen des Konzils von 381 demselben der ökumenische Charakter abgesprochen wird, ergibt sich

---

[1]) Δι' ὧν καὶ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν εἰρηνικὴν οὖσαν καὶ σκοπὸν ἑνώσεως ἔχουσαν . . . φανερὸν ποιοῦμεν. Theodoret. h. e. 5, 9. Migne P. gr. 82, 1216a.

[2]) L. c. col. 1216b.

[3]) L. c. col. 1217a.

aus dem Schreiben Sanctum der abendländischen Bischöfe[1]). Im Okzident, so führen sie aus, war ein Konzil (das von Aquileja) ursprünglich als allgemein ausgeschrieben, es stand den Orientalen frei, zu demselben zu erscheinen, Maximus wollte demselben seine Sache unterbreiten. Unter diesen Umständen konnten die Orientalen nicht ohne das Konzil im Westen über Maximus entscheiden.

Ein Vergleich dieses Schreibens mit jenem der Synode von 382 wirft, wie uns scheint, auch ein Licht auf die Gründe, weshalb die Orientalen den ‚ökumenischen' Charakter der vorjährigen Versammlung betonen. Die italischen Bischöfe hatten zwischen Nectarius und Maximus entscheiden wollen, indem sie ein Konzil ‚der unsrigen und der Orientalen', also ein (wenigstens in gewissem Sinn) allgemeines Konzil in Vorschlag bringen. Darauf antworten nun die Orientalen: aber wozu denn ein neues allgemeines Konzil von Osten und Westen? Ein solches hat ja im Vorjahr stattgefunden und es hat gerade jene Angelegenheit bereits geordnet, für deren Ordnung ihr ein neues allgemeines Konzil verlangt. Somit ist das ‚ökumenische' Konzil im Schreiben der Orientalen so zu verstehen, wie das nostrum Orientaliumque Concilium der Okzidentalen. Ist aber letzteres als ein im strengen Sinn ökumenisches Konzil gemeint? Zur Antwort auf diese Frage stellen wir zusammen, was unsere Quellen von dem Eigenschaften des geplanten Konzil aussagen. Es ist 1) nicht an eine Synode gedacht, die in Glaubenssachen autoritativ entscheiden soll. Es handelt sich um Ordnung der strittigen Bischofswahl von Konstantinopel. 2) Diese soll allerdings definitiv geordnet werden und zwar so, daß der Okzident das Urteil spricht, der Orient es empfängt[2]). Teilnehmer sollen außer den Orientalen und dem Papst sein die finitimi et Itali episcopi[3]). 4) Ein Konzil von der bezeichneten Art wird verlangt, ut nemini liceret mendacium *in absentem* componere[4]), wie man sich auch in Aquileja von einem Urteil enthalten hatte, ne *absentibus partibus* praesumpte aliquid definisse videremur[5]). — In all dem ist nichts, was an ein ökumenisches Konzil im strengen Sinn zu denken zwingt. Der Okzident konnte über die Angelegenheiten des Orientes auch außerhalb eines allgemeinen Konzils urteilen, insofern er den Stuhl des hl. Petrus in seiner Mitte besaß. Was über die Teilnehmer des Konzils gesagt wird, ist so unbestimmt gehalten, daß man freilich an mehr als an die gewöhnliche Synode denken wird, auf welcher der Papst wichtigere Angelegenheiten zu beraten und zu

---

[1]) S. Ambrosii epist. 13 n. 4 s. Migne P. l. 16, 951.

[2]) Ambros. ep. 13 n. 7 (oben S. 422 Anm. 3).

[3]) Ib.

[4]) Ambros. ep. 14 n. 5 (Migne P. l. col. 954c).

[5]) Ambros. ep. 13 n. 4 (Migne P. l. col. 951a).

entscheiden pflegte, etwa so, wie er sie heute mit dem Beirat der Kardinäle zu entscheiden pflegt. Allein finitimi et Itali episcopi, die mit den Orientales sich versammeln sollen, brauchen noch nicht notwendig den ganzen Okzident zu bezeichnen.

2—5) Was sonst noch oben in Betreff der Geltung der zweiten Synode an Texten zusammengestellt wurde, hat keine sonderliche Bedeutung. Die Äußerung des Metropoliten von Cyzikus (oben unter 2) beweist wohl, daß die Glaubensformel von 381 schon längst im Gebrauch und als rechtgläubig anerkannt war, aber sie beweist nicht, daß diese Formel in den vom Nicänum abweichenden Teilen als Definition eines ökumenischen Konzils galt. Was Nestorius und Diogenes von Cyzikus aus dem angeblich ‚nicänischen' Glaubensbekenntnis anführen (oben unter 3 u. 4) darf man als ein Anzeichen dafür auffassen, daß in Konstantinopel und den von ihm abhängigen Gebieten das Symbolum der 150 unter dem Namen des nicänischen als Taufsymbol gebraucht wurde. Auf dieselbe Folgerung mag auch Flavians Glaubensbekenntnis, die Äußerung des Dorotheus (oben S. 393. 404) führen[1]). Aber damit ist eine ökumenische Geltung des Symbolums noch nicht bewiesen.

Was im besondern das Glaubensbekenntnis des Flavian (oben unter 5) angeht, so besitzen wir es außer in den Akten des Konzils von Chalcedon noch einmal in anderer lateinischer Übersetzung

---

[1]) Ganz sicher ist diese Folgerung nicht. Denn nach des hl. Chrysostomus sechster Homilie zum Kolosserbrief n. 4 (Opp. XI, 2 p. 426) scheint es, daß der Schlußartikel des zu Konstantinopel gebrauchten Taufsymbols lautete: εἰς ζωὴν αἰώνιον, nicht wie im Bekenntnis von 381 καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Aber es kann ein freies Zitat vorliegen. Vgl. Caspari 1, 93—95. Harnack freilich behauptet in Herzog-Haucks Real-Enzyklopädie 11 (Leipzig 1902) 19 ganz bestimmt, es lasse sich nachweisen, ‚daß das Taufsymbol der Kirche zu Konstantinopel nicht das Konstantinopolitanum ist'; Caspari (1, 84) habe das aus der Homilie des Chrysostomus Opp. X, 1 pag. 440—449 dargetan. Allein Caspari läßt die von Harnack zitierte Chrysostomus-Homilie in Antiochien gehalten sein und spricht a. a. O. vom antiochenischen Taufsymbol. — Johannes von Germanicia sagt zu Chalcedon: auf den Glauben der 318 u. 150 wurden wir getauft und taufen wir (H 2, 399 b. M. 7, 28 b). Manche wollen daraus schließen, in Germanicia, der Vaterstadt des Nestorius, sei das Symbolum der 150 Taufsymbol gewesen. Aber Johannes spricht wohl nur vom Inhalt der beiden Bekenntnisse, nicht von den Formeln.

in dem Schreiben des Innocens von Maronia über das Religionsgespräch von Konstantinopel im Jahre 533 (oder 531). In derselben fehlt die Erwähnung der 150 Väter, nur die Konzilien von Nicäa und Ephesus sind als Autoritäten genannt[1]).

6) Die Anerkennung der Synode von Konstantinopel durch Ibas von Edessa bezieht sich nicht auf die Versammlung des Jahres 381, sondern auf die im November 448 gegen Eutyches abgehaltene. Denn das fragliche Schriftstück ist aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Jahr 449, nicht auf (Februar) 448 zu datieren[2]).

---

[1]) . . . semper divinas secuti scripturas et expositiones s. Patrum tam in Nicaea congregatorum, quam in Epheso sub b. memoriae Cyrillo. H. 2, 1165 a. M. 8, 823.

[2]) Vgl. P. Martin in Rev. des quest. hist. 16 (Paris 1874 II) 21 s.

Ist die eucharistische Gegenwart Christi eine örtliche?

Von Dr. **Franz Schmid.**

1. Die scholastischen Theologen älterer Zeit, an ihrer Spitze Thomas von Aquin[1]), und im Anschluß an sie der Römische Katechismus[2]) lehren mit Nachdruck, man könne nicht wohl von einer ‚örtlichen Gegenwart‘ Christi im Altarsgeheimnisse sprechen. **Deinde vero** — so heißt es im gedachten Katechismus — **doceant parochi, Christum Dominum in hoc sacramento ut in loco non esse.** — Der abgewiesenen Ausdrucksweise **‚ut in loco‘** oder **‚localiter‘** stellt man gewöhnlich den Ausdruck **‚ut in sacramento‘** oder **‚sacramentaliter‘** gegenüber; dabei ist aber zur Ergänzung jedenfalls im Anschluß an den Kirchenrat von Trient die dreiteilige Lehrbestimmung **‚vere, realiter et substantialiter‘** offen oder wenigstens in Gedanken hinzuzufügen. — Gihr äußert sich in seinem Werke über die Sakramente in Betreff dieses Lehrpunktes also: ‚Der eucharistische Christus ist wohl einem Orte oder an einem Orte gegenwärtig (**praesens loco vel in loco**), aber nicht auf örtliche oder räumliche Weise (**non sicut in loco, non per modum loci, non localiter, non locatus**‘[3]). In der Anmerkung setzt er aus Bonaventura erklärend bei: **‚Esse in loco et esse locatum ratione virtutis**

[1]) 3. p. q. 76. a. 5. 6; in IV. sent. dist. a. 1. 3; contra gent. l. 4. c. 64; quodlib. 1. a. 12.

[2]) p. 2. c. 11. q. 42. 43.

[3]) Zweiter Band, 2. Aufl. S. 474.

vocabuli non sunt idem. Nam haec determinatio *in loco* ad hoc quod habeat veritatem locatio, non exigit nec ponit nisi praesentialitatem et indistantiam; sed *esse locatum* ponit ambitum et continentiam, besagt, daß der Körper durch Umgrenzung des Ortes eingeschlossen sei'[1]). Damit ist bei Gihr alles abgetan. Die meisten oder doch sehr viele Dogmatiker der neueren und neuesten Zeit berühren diesen Fragepunkt in keiner Weise[2]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) Kurz berührt wieder bei Egger, Enchirid. dogm. special. n. 501. — Schanz schreibt: ‚Ebenso ist die strikte Leugnung jeder lokalen Gegenwart an verschiedenen Orten ohne Ubiquität unmöglich. Freilich kann der Leib Christi nicht nach dem Satze: locus et locatum aequalia gemessen werden, aber er ist doch multis in locis sua praesentia gegenwärtig (Trid. S. 13. c. 1), wie auch Thomas früher sagte, man könne die philosophischen Kategorien auf das Altarssakrament nicht anwenden, doch habe es einige Ähnlichkeit mit der lokalen Gegenwart der Dinge. Demgemäß sage Innocenz, der Leib Christi sei an mehreren Orten, weil er unter mehreren Gestalten enthalten sei' (Die Lehre von den Sakramenten S. 363). Dazu kommt bei Schanz die Anmerkung: ‚Sent. IV. d. 10. a. 2. q. 1 . . . Dagegen d. 44. q. 2. a. 2. q. 3. S. th. III. q. 76. a. 5. ff. Bellarmin III. 270 seq.' — Bei Sasse finden wir über diese Frage folgendes: Quaerunt theologi, utrum corpus Christi sit in ss. sacramento ut in loco (cfr. S. Thom. S. theol. 3. q. 76. a. 5). Patet, corpus Christi vere praesens esse loco specierum, quatenus realiter et substantialiter ibi est, ubi sunt species, et non ubique. Non tamen est in eucharistia sicut in loco, si per hoc intelligitur praesentia *circumscriptiva* in eo sita, ut totum corpus sit in toto spatio ejusque partes per partes spatii distributae sint. Num vero corpus Christi sit in loco *definitive*, quaestio est potius ad modum loquendi, quam ad rem ipsam pertinens. Quatenus hac voce intelligitur definitio ad hunc locum, ita ut non sit alibi, hoc sensu illud esse definitive in loco negandum est. Est tamen definitive in loco, quatenus est necessario intra spatium definitum et non ubique. Si autem aliquid dicitur definitive in loco, cum alicubi praesens est et totum in toto loco et totum in qualibet parte ejus, sic etiam corpus Christi est definitive in ss. sacramento. Ceterum ad designandam singularem et mirabilem praesentiam corporis Christi sub speciebus eucharisticis, hunc modum existendi in loco *sacramentalem* appellare juvat. (Institut. de sacram. I. p. 413). — Stentrup sagt in seiner als Manuskript gedruckten Synopsis de ss. euchar. sacramento: Facile ex dictis apparet, quo sensu praesentia sacramentalis localis nominari possit, et quo sensu haec ei appellatio tribui

2. Wie am Tage liegt, könnte ein allzu nachdrückliches Betonen des Satzes, die Gegenwart Christi oder, genauer gesprochen, die Gegenwart des Leibes Christi im Sakramente und unter den geheimnisvollen Gestalten dürfe nicht als ‚örtliche Gegenwart' bezeichnet und aufgefaßt werden, der einschlägigen Glaubenslehre gefährlich werden. Der Ausdruck ‚örtliche Gegenwart' und insbesondere der Satz: ‚Der Leib Christi ist nicht örtlich gegenwärtig oder dessen Gegenwart ist nicht eine örtliche' sind nämlich keineswegs so klar und so bestimmt, daß sie nur eine einzige Deutung zulassen. Sind aber mehrere Deutungen möglich, so entsteht sofort die Frage: Wie verhalten sich die einzelnen dieser möglichen Deutungen zum katholischen Dogma? Steht nicht vielleicht gerade die nächstgelegene Deutung mit dem Dogma im Widerspruche? Jedenfalls muß es dem Theologen, der sich in der Auffassung des Altarsgeheimnisses zu möglichst allseitiger Klarheit durcharbeiten möchte, erwünscht sein, eine allseitige Würdigung des Satzes: ‚Die Gegenwart des Leibes Christi im Altarssakrament ist nicht eine örtliche' vor sich zu haben.

3. Vorläufig wollen wir etwas genauer feststellen, wie die einschlägigen Lehrentscheidungen der Kirche, wie die obersten Vertreter des kirchlichen Lehramtes und die allgemeine Auffassungs- und Redeweise der katholischen Theologen zu unserem Fragepunkte sich verhalten. — Alle neueren Dogmatiker beginnen die Lehre über die hl. Eucharistie mit einem Abschnitte über die ‚Reale Gegenwart Christi im hochheiligen Sakramente'[1]. Die These, die man diesbezüglich

---

nequeat. Nihil impedit, quominus localem eam asseras, si hoc nomine unice tibi venit quaelibet realis et substantialis praesentia, ratione cujus aliqua res hic potius, quam alibi adest; at si eodem nomine intelligitur praesentia quantitativa corporibus connaturalis, eam localem dicere non licet (p. 55). In der Anmerkung wird beigefügt: Quare Christum in eucharistia sicut in loco esse eo tantum sensu affirmari valet, quod in tali spatio reali et corporeo praesens sit. Nam in eucharistia nec est in loco eo sensu, quo de corporibus non omnino proprie dicimus, ea esse in loco, nempe per *Ubi intrinsecum quantitativum;* nec est in loco eo sensu, quo de corporibus proprie dicimus, ipsa esse in loco, ratione nimirum *loci extrinseci et corporei ambientis*, quum evidens sit, nec species panis, nec extrinsecam superficiem has ambientem ejusmodi locum esse.

[1]) Man vergleiche beispielsweise Franzelin, Hurter, Christ. Pesch, Sasse, Egger, Schanz.

aufstellt, hat ständig folgenden oder einen ganz ähnlichen Wortlaut: **Christus vere, realiter et substantialiter praesens est in eucharistia.** Der Kirchenrat von Trient gebraucht zwar anstatt der Ausdrucksweise ‚**Praesentia**‘ — ‚Gegenwart‘ in dem einschlägigen Kanon eine andere Redeweise, nämlich: **Si quis negaverit. in ss. eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri . . . a. s.**[1]) Offenbar im Anschluß an diesen Kanon vermeiden manche Dogmatiker, z. B. Perrone, Christ. Pesch, sei es absichtlich oder mehr zufällig, in der betreffenden These die Ausdrücke ‚**praesentia**‘ oder ‚**praesens**‘. Allein die Aufschrift des ganzen Abschnittes, worin unser Lehrpunkt besprochen wird, lautet beispielsweise auch bei Perrone: ‚**De reali Christi praesentia in eucharistia**‘. Auch begegnet man in den einschlägigen Auseinandersetzungen des Tridentinum alsbald den Worten: **Neque haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat juxta modum existendi naturalem et ut multis nihilominus aliis locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit.** Überdies kommt den in den obigen Stellen des Tridentinum gebrauchten Präpositionen ‚**in**‘ (**sacramento**) oder ‚**sub**‘ (**specie**), sowie dem Worte ‚**contineri**‘ sowohl für sich selbst genommen als auch insbesondere in Verbindung mit den vorgenannten Präpositionen, und endlich namentlich der etwas später von demselben Kirchenrate angewendeten Redeweise ‚**sacramentum per vias et loca publica circumferri**‘[2]) ohne Zweifel — wenn nicht einzig oder in erster Linie, so doch wenigstens nebenher und teilweise — örtliche Bedeutung zu. Selbst der Aquinate sieht sich selbst in jenem Artikel, wo er die Bezeichnung örtliche Gegenwart für den Leib Christi im Sakramente abweist und sonst gar häufig genötigt, lokale Partikeln und Redeweisen anzuwenden; wie folgende Auslese zeigt: ‚**in hoc sacramento**‘: ‚**sub**

---

[1]) Sess. 13. can. 1. — In der thetischen Darlegung, die diesem Kanon entspricht, heißt es: Principio docet s. synodus et aperte ac simpliciter confitetur, in almo eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri (l. c. cap. 1).

[2]) A. a. O. cap. 5.

speciebus'; ,sub dimensionibus panis'; ,in multis aliis altaribus'; ,non extra superficiem sacramenti nec in alia parte altaris'; ,incipit esse ibi'; ,corpus Christi comparatur ad locum istum mediantibus speciebus alienis'; ,locus ille, in quo est corpus Christi'[1]). — Leo XIII. schreibt in seiner Enzyklika über die hl. Eucharistie[2]) unter anderem, wie folgt: Aeque est, eundem (i. e. Christum) profiteri et colere sic in eucharistia reapse praesentem, ut verissime inter homines ad aevi perpetuitatem permaneat' — ,Corpus Christi tam multa simul loca nanciscitur, quam multis simul in locis sacramentum perficitur'. — Endlich findet sich der Ausdruck ,Realis praesentia Domini nostri' auch in der Überschrift zum ersten Hauptstück der 13. Sitzung des Tridentinum.

4. Zur vollen Würdigung des vorgelegten Tatbestandes bedenke man folgendes. Der Begriff ,Gegenwart' enthält, sofern nicht die zeitliche Gegenwart gemeint ist, in seinem innersten Grunde eine gewisse Beziehung zum Raume und näherhin zu einem bestimmten Orte; d. h. jede von der zeitlichen Gegenwart unterschiedene Gegenwart ist in gewissem Sinne eine räumliche oder örtliche zu nennen. Von der Richtigkeit dieser Behauptung kann sich jedermann durch ruhiges Nachdenken überzeugen. Dies ist ohne weiteres klar, so oft man von der Gegenwart dieser oder jener Persönlichkeit, sowie dieser oder jener Sache an diesem oder jenem Orte, in diesem oder jenem Abschnitte des großen Weltraumes redet. Das gleiche trifft auch zu, wenn wir der Behauptung begegnen, diese oder jene Persönlichkeit, diese oder jene Sache befinde sich in Gegenwart einer zweiten und dritten Persönlichkeit oder Sache. Was soll damit anderes behauptet sein, als daß beide Dinge oder beide Persönlichkeiten gleichzeitig an ein und demselben Orte oder an ein und demselben Punkte oder Abschnitte des allgemeinen Weltraumes sich befinden? — Die Richtigkeit dieser Anschauung wird durch folgende Erwägung bekräftiget. Wo die Theologen von der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes handeln, pflegen sie unter anderem eine dreifache Art von Gegenwart zu unterscheiden, nämlich eine Gegenwart der Substanz nach (praesentia

---

[1]) Vgl. 3. p. q. 76. a. 5. 6; q. 81. a. 1. 2.

[2]) Encycl. ,Mirae caritatis' de die 28. Maji 1902. Der eine von den zwei ausgehobenen Sätzen findet sich gleich am Anfange; der andere gegen die Mitte des Erlasses.

per substantiam); eine Gegenwart der Macht oder der Wirkung nach (praesentia per potentiam); eine Gegenwart für das Auge oder dem Wissen nach (praesentia per scientiam sive per notitiam)[1]. Wie sofort einleuchtet, kann nur die erstgedachte Art der Gegenwart (praesentia per substantiam) einfachhin d. i. ohne jeden abschwächenden Beisatz als Gegenwart bezeichnet werden. In diesem Sinne sagt J. Pohle: ‚Die fundamentalste aller Gegenwartsweisen ist zweifelsohne die substantiale‘[2]. Des weiteren ist es einleuchtend, daß man beim Gedanken: ‚Gott ist seiner Substanz nach überall oder allen Dingen und in allen Dingen gegenwärtig, des Gedankens eines räumlichen oder örtlichen Nebeneinander oder vielmehr Ineinander nicht entraten kann; die substantiale Gegenwart muß also immer auch als örtliche oder räumliche Gegenwart aufgefaßt werden. Aber auch die Gegenwart der Kraft oder dem Wirken nach (praesentia per potentiam), deren Begriff der substantialen Gegenwart nachgebildet ist, kann des Orts- und Raumbegriffes nicht entbehren. Denn insoferne und eben nur insoferne kann man sagen, Gott oder ein anderes Wesen sei irgendwo oder einem dritten Wesen seiner Kraft und seinem Wirken nach gegenwärtig, als Gott oder das betreffende Wesen ebendort und in jenem dritten Wesen zu wirken vermag. Die dritte Art der Gegenwart, d. i. die Gegenwart dem Wissen und Erkennen nach, kann am allerwenigsten auf den Namen ‚Gegenwart‘ schlechthin und ohne Beschränkung Anspruch machen. Näherhin redet man im hier gemeinten Sinne nur dann von einer Art Gegenwart, wenn die erkennende Persönlichkeit die vorgeblich gegenwärtigen Dinge gleichsam als örtlich gegenwärtig, d. i. ohne Schwierigkeit und ohne Hindernis, mit seinem leiblichen oder geistigen Auge überblickt oder zu überblicken vermag. — Übrigens ist die Gegenwart Christi im Altarssakramente, wie der Kirchenrat von Trient feierlich erklärt hat, als substantiale Gegenwart, und nicht bloß als Gegenwart dem Erkennen und dem subjektiven Glauben nach, oder als Gegenwart im bloßen Wirken aufzufassen.

5. Nun gehen wir zur inneren Würdigung des Fragepunktes über. Wir fragen sofort: Welches sind die Gründe, warum so viele

---

[1]) Vgl. S. Thom. 1. p. q. 8. a. 3; Suarez, De Deo l. 2. c. 2. n. 4. — Die Gegenwart, welche der Vergangenheit und der Zukunft gegenübergestellt wird, liegt in einer ganz andern Richtung.

[2]) Lehrbuch der Dogmatik I. S. 156.

und so gewichtige Autoritäten die Ausdrucksweise: ‚Christus oder der Leib Christi ist im Sakramente örtlich gegenwärtig‘, für unzulässig erklären? — Zwischen der Gegenwart Christi im Altarsgeheimnisse und der gewöhnlichen Gegenwart körperlicher Dinge an einem bestimmten Orte zeigen sich bei aufmerksamem Nachdenken folgende Verschiedenheiten. 1° Die Gegenwart eines körperlichen Dinges ist naturgemäß in der Weise auf einen bestimmten Ort oder Abschnitt des Weltraumes eingeschränkt, daß der betreffende Körper einzig an jenem bestimmten Orte, nicht aber ganz gleichzeitig auch noch an einem zweiten und dritten, ganz getrennten und vielleicht recht weit entfernten Orte gegenwärtig ist oder gegenwärtig sein kann. Vom Leibe Christi im Sakramente kann solches nicht gesagt werden; denn ganz gleichzeitig mit dieser bestimmten Gegenwart in dieser bestimmten Hostie oder in diesem bestimmten Tabernakel besitzt der Leib Christi auch noch eine zweite Gegenwart im Himmel und, wie die Dinge tatsächlich liegen, eine dritte und eine vierte, in einer zweiten oder dritten Hostie und in einem zweiten oder dritten Tabernakel. 2° Dazu kommt bei der Gegenwart eines körperlichen Dinges der weitere Umstand, daß dieses Ding am fraglichen Orte selbst mit dem einen Bestandteile seines vollen Wesens diesem Teile des fraglichen Ortes entspricht, und mit einem zweiten und dritten Bestandteile gleichfalls einem zweiten und dritten Teile des Gesamtortes. So ist beispielsweise ein Ostensorium nicht bloß wie immer als Ganzes im entsprechenden Tabernakel gegenwärtig und nicht außerhalb des Tabernakels; sondern näherhin oder genauer gesprochen, ist der Fuß dieses Ostensoriums bloß im unteren Teile des Tabernakel-Raumes gegenwärtig, der mittlere Teil des Ostensoriums aber im mittleren Teile des vorbezeichneten Raumes u. s. w. Dies alles ist beim Leibe Christi im Altarsgeheimnisse in keiner Weise zutreffend. 3° Ferner schließen körperliche Gegenstände von dem Orte, wo sie sich tatsächlich befinden, für die Zeit dieser tatsächlichen Gegenwart vermöge ihrer Undurchdringlichkeit die Gegenwart jedes anderen Körpers wesentlich oder wenigstens ganz naturgemäß aus. Gleiches läßt sich von der sakramentalen Gegenwart des Leibes Christi nicht behaupten. Denn vor allem ist tatsächlich dort, wo der Leib Christi sich vorfindet, gleichzeitig zwar nicht die Brotsubstanz selbst, wohl aber die Brotsgestalt gegenwärtig, die von gewöhnlichem Brote äußerlich sich in nichts unterscheidet. Wenn sodann von dem fraglichen Orte andere Körper ausgeschlossen oder ferngehalten werden, so ist diese Wirkung nicht dem Leibe Christi, sondern einzig der vorgedachten Brotsgestalt zuzuschreiben.

4⁰ In den vorgenannten Unterscheidungs-Punkten ist ein weiterer eingeschlossen. Über die Körperdinge und deren örtliche Gegenwart stellt man gemeinhin den Grundsatz auf: Die Außenfläche des örtlich gegenwärtigen Körpers und die Innenfläche seines Ortes oder des umschließenden Raumes fallen zusammen oder berühren sich gegenseitig. Lateinisch drückt man diesen Grundsatz also aus: **Corpus locatum continetur a loco secundum contactum ultimae superficiei**[1]). Auf den Leib Christi und dessen sakramentale Gegenwart kann dieser Grundsatz nicht übertragen werden. Denn fürs erste geht es nicht an, am Leibe Christi, wie er unter den geheimnisvollen Gestalten sich vorfindet, örtlich und räumlich die Außenfläche desselben (**ultima superficies**), etwa die oberste Haut im Unterschiede zu Fleisch und Knochen aufzuzeigen, wie dies sonst beim Menschen und auch beim Leibe Christi im Himmel leicht geschehen kann. Fürs zweite ist eine förmliche Berührung zwischen dem Leibe Christi und einem anstoßenden Körper, z. B. der betreffenden Luftschichte, im gewöhnlichen oder eigentlichen Sinne dieses Wortes überhaupt ausgeschlossen[2]).
5⁰ Endlich beachte man noch folgendes. Das Verhältnis der Körperdinge zum Orte oder zum Raume, welches als Gegenwart bezeichnet wird, ist seiner Natur nach ein ganz direktes oder vollkommen unmittelbares Wechselverhältnis. Oder wenn man im Sinne der peripatetischen Philosophie auf dem Satze bestehen will: Die Substanz des Körpers hat keineswegs aus sich selbst, sondern durch seine Quantität und Ausdehnung Beziehungen zum Raume[3]); so muß doch gelegentlich nebenher der Satz aufgestellt und betont werden: „Die vorgedachten Proprietäten oder Akzidenzen des Körpers, d. i. Quantität und Ausdehnung, haften in der Weise an der Körpersubstanz, daß letztere von denselben recht eigentlich und tiefinnerlich modifiziert wird und daß infolgedessen alle Beziehungen zum Raume und zum Orte im eigentlichen Sinne des Wortes auf die Substanz des Körpers selbst übertragen werden können und übertragen werden müssen“. Dagegen bleibt es für alle Fälle richtig, daß der Leib Christi höchstens

---

[1]) Bei Schanz lautet dieser Grundsatz: Locus et locatum sunt aequalia.

[2]) Vgl. Suarez, Comment. in 3. p. S. Thom. ad q. 76. a. 5.

[3]) Lateinisch kann man diesen Gedanken also ausdrücken: Substantia rei corporeae, non ratione sui sed ratione suae quantitatis et extensionis, quod est accidens a substantia realiter distinctum, comparatur ad locum et spatium.

durch Vermittlung der eucharistischen Gestalten, und daher nur mittelbar oder mehr uneigentlich, an einem bestimmten Orte gegenwärtig sein kann.

6. Die fünf Punkte, die wir soeben vorgeführt haben, zeigen zur Genüge, daß dem Leibe Christi im Altarsgeheimnisse nicht mit vollster Betonung d. h. im Zusammenhalt mit einem beliebigen Körper — oder mit den eucharistischen Gestalten als solchen oder auch mit dem aus den Gestalten und deren verborgenem Inhalte bestehenden Altarssakramente [1]) — nicht ganz in gleichem Sinne eine ‚örtliche Gegenwart' zugeschrieben werden darf. Die eingangs vorgeführte Lehre des Römischen Katechismus und der älteren Scholastik hat also jedenfalls eine gewisse Berechtigung. Übrigens haben die Verfasser des Römischen Katechismus, wie aus der beigegebenen Begründung ersichtlich wird, sich unmittelbar bloß von einem d. i. vom zweiten der oben vorgelegten Unterscheidungspunkte leiten lassen, denn der volle diesbezügliche Text hat folgenden Wortlaut: Doceant (pastores), Christum Dominum in hoc sacramento ut in loco non esse; etenim locus res ipsas consequitur ut magnitudine aliqua praedita sunt. Christum vero Dominum ea ratione in sacramento esse non dicimus, ut magnus aut parvus est, quod ad quantitatem pertinet, sed ut substantia est. Bei Thomas von Aquin steht gleichfalls dieser Fragepunkt im Vordergrunde [2]). Den erstgenannten Unterscheidungspunkt

---

[1]) Das Wort sacramentum will in der Anwendung auf die hl. Eucharistie mitunter unmittelbar und direkt bloß die Gestalten bezeichnen, im Entgegenhalt zum Leibe Christi, der ihren Inhalt bildet. Wenn man das Wort ‚sacramentum' in diesem Sinne faßt, so besagt der Satz: Corpus Christi non est in hoc sacramento ut in loco unmittelbar nichts mehr und nichts weniger als: ‚Die sakramentalen Gestalten dürfen nicht als Aufenthaltsort des Leibes Christi angesehen und bezeichnet werden'. Dies ist jedenfalls ganz zutreffend; denn unter Aufenthaltsort oder Ort schlechthin versteht man naturgemäß einen Raum, der in seiner Art leer und zugleich unbeweglich ist — zwei Umstände, die bei den sakramentalen Gestalten nicht zutreffen.

[2]) Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae, sed magis secundum modum substantiae. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensivae, in quantum scil. commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensivam. Unde relinquitur, quod corpus Christi non est

berührt Thomas gelegentlich mit folgenden Worten: Dicendum, quod corpus Christi non est in hoc sacramento diffinitive, quia sic non esset alibi, quam in hoc altari, ubi conficitur hoc sacramentum, cum tamen sit in coelo in propria specie et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti[1]). Ebenso deutlich begegnet uns bei Thomas der fünfte Unterscheidungs- oder Vergleichungspunkt. Substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus: substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod econverso dimensiones propriae corporis Christi comparentur ad locum illum mediante substantia, quod est contra rationem corporis locati[2]). Die zwei übrigen Unterscheidungspunkte, d. i. der dritte und der vierte, sind im zweiten ziemlich offen eingeschlossen und zugleich wenigstens andeutungsweise in folgenden Worten des Aquinaten enthalten: Dicendum, quod locus ille, in quo est corpus Christi, non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter . . . sed est repletus speciebus sacramentorum, quae habent replere locum vel propter naturam dimensionum vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiae[3]).

7. Alledem gegenüber stellen wir die Frage: Kann man nicht trotz all dieser Bedenken dem Leibe Christi in der hl. Eucharistie in einem ganz wahren Sinne eine ‚örtliche Gegenwart‘ zuschreiben? Ja wir gehen noch einen Schritt weiter in der Frage: Ist diese Redeweise, genau besehen, nicht eine ganz eigentliche zu nennen, oder ist sie im Grunde nicht weniger mißverständlich als ihr Gegenteil? — Der Aquinate scheint beide Fragen ganz entschieden zu verneinen; denn der einschlägige Artikel der theologischen Summa schließt mit

---

in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae; eo scil. modo, quo substantia continetur a dimensionibus; succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiae panis. Unde sicut substantia panis non erat sub his dimensionibus localiter, ita nec substantia corporis Christi (l. c. a. 5).

[1]) Ibid. ad 1.

[2]) q. 81. a. 1. ad 2.

[3]) q. 76. a. 5. ad 2.

dem Satze: **Unde corpus Christi nullo modo est in hoc sacramento localiter.** Allein nebenher sehen wir den englischen Lehrer doch wieder den Satz aufstellen oder wenigstens offen zugeben: **Corpus Christi comparatur ad locum (quem species occupant) mediantibus dimensionibus alienis sive secundum dimensiones specierum sacramentalium.** — Suarez redet nicht bloß ganz offen von einer Gegenwart Christi und näherhin des Leibes Christi im Altarsgeheimnisse, sondern er stellt diesbezüglich unter anderem auch den Satz auf: **Haec praesentia est modus realis corporis Christi, qui ad praedicamentum '*ubi*' reducitur, quia maximam proportionem habet cum illo modo, quo res est alicubi**[1]).

8. Zur weiteren Klarstellung des Fragestandes bemerken wir folgendes: Wenn wir dem Leibe Christi außer seiner naturgemäßen Gegenwart im Himmel auch im sakramentalen Zustande[2]) noch eine zweite und dritte Gegenwart an diesem und jenem Orte der Erde und in diesem Sinne eine zweite und dritte örtliche Gegenwart zuzuschreiben geneigt sind; so wollen wir damit keineswegs sagen, es seien die eucharistischen Gestalten für sich genommen als örtlicher Aufenthaltsort des Leibes Christi anzusehen. Unter Ort versteht man nämlich gemeinhin einen mehr oder weniger abgeschlossenen, in seiner Art unbeweglichen und zugleich leeren, d. h. zur Aufnahme verschiedener und insbesondere körperlicher Dinge geeigneten Raum — lauter Merkmale, die bei den sakramentalen Gestalten als solchen nicht zutreffen. Was wir also behaupten, ist dies: Gleichwie die sakramentalen Gestalten an einem bestimmten Orte, z. B. auf diesem oder jenem Altare, in diesem oder jenem Tabernakel und somit auch in dieser oder jener Kirche, wahrhaft oder näherhin und ganz eigentlich gesprochen 'örtlich' gegenwärtig sind; so kann und muß in einem durchaus richtigen Sinne und näherhin in jenem Sinne, der an und für sich der natürlichste oder der nächstgelegene ist, auch vom Leibe Christi ähn-

---

[1]) De sacram. disp. 47. sect. 2. n. 9.

[2]) Wir gebrauchen absichtlich die Ausdrucksweise 'der Leib Christi im sakramentalen Zustande' anstatt des bequemern und vielbeliebten Ausdruckes 'der sakramentale oder eucharistische Leib Christi'; denn dieser letztgedachte Ausdruck stellt an und für sich die substantielle Identität des Leibes Christi im Himmel und des Leibes Christi im Sakramente in Frage.

liches ausgesagt werden[1]). — Es ist unsere Aufgabe, diese Behauptung genügend zu beweisen.

9. Zu diesem Zwecke besehen wir uns die oben vorgeführten fünf Vergleichungs- oder Unterscheidungspunkte, um sorgfältigst zu prüfen, ob und inwieweit der Vollbegriff der ‚örtlichen Gegenwart' durch dieselben behelliget wird. — Der erste von den fraglichen Unterscheidungspunkten läßt sich in den Satz zusammendrängen: Ein Körper ist für jetzt nur an einem einzigen in sich abgeschlossenen Orte, und nicht gleichzeitig noch an einem zweiten und dritten Orte gegenwärtig; der Leib Christi hingegen ist nicht bloß in diesem bestimmten Tabernakel oder in dieser Hostie, sondern überdies auch noch im Himmel und selbst auf Erden noch in tausend weiteren Tabernakeln vorfindlich. Demgegenüber bemerken wir folgendes: Diese unleugbare und an sich recht weitgehende Verschiedenheit berechtiget und zwingt jedenfalls den Satz aufzustellen: ‚Der Leib Christi ist nicht, gleich anderen Körperdingen, ausschließlich an dem hier fraglichen Orte gegenwärtig.' Aber zur weitergehenden Behauptung: ‚Der Leib Christi ist neben dem Himmel und neben manch anderem Orte nicht auch an diesem Orte wahrhaft und wirklich gegenwärtig oder die letztgedachte Gegenwart ist nicht eine örtliche' berechtiget der vorbezeichnete Tatbestand in keiner Weise. Vergleiche sollen die Sache begreiflich

---

[1]) Um in unserer Untersuchung volle Klarheit zu gewinnen, sei noch folgendes bemerkt. Sofern vom Orte und von der Gegenwart einer bestimmten Person oder Sache an dem betreffenden Orte die Rede ist, hat man den allernächsten oder ganz genau bestimmten oder vollkommen unmittelbaren Ort und den weiteren oder mehr unbestimmt gehaltenen Ort zu unterscheiden. Sätze wie folgende: ‚Das Grab des Apostelfürsten Petrus befindet sich in Italien, in Rom, in der Peterskirche, in der sogenannten Konfessio dieser Kirche' werden allgemein als Ortsbestimmungen betrachtet; und zwar als richtige, aber nähere oder fernere Ortsbestimmungen. Wenden wir dies auf unseren Untersuchungsgegenstand an, so ist eine bestimmte Kirche, oder der Altar und der Tabernakel dieser Kirche allerdings nicht die allergenaueste Ortsangabe für den Leib Christi; allein dies gilt ja ebensogut von den sakramentalen Gestalten. Will man den Ort des Leibes Christi im Altarsgeheimnisse ganz genau bestimmen, so muß man allerdings auf die Gestalten hinweisen. Aber anstatt die Gestalten selbst für den gesuchten Ort auszugeben, ist vielmehr zu sagen: ‚Der Leib Christi und die eucharistischen Gestalten befinden sich ganz genau an ein und demselben Orte'.

machen. Man sagt ganz gut: ‚Das Rad ist in seiner Achse‘, obgleich es nach allen Seiten weit über die Achse hinausragt; und das ‚in‘ hat in diesem Satze jedenfalls neben anderen auch eine ‚örtliche‘ Bedeutung. Desgleichen sagt man ganz richtig und passend: ‚Die Alpen liegen örtlich vorzüglich in der Schweiz und in Tirol‘; obgleich sie mehr oder weniger über diese Länder hinausgreifen. Oder nehmen wir an, ein Gewitter hätte einen recht weiten, aber zum Teil sporadischen Umfang gehabt; so kann man immerhin mit Recht behaupten, jenes Gewitter habe in diesem oder jenem Orte, für den man sich gerade interessiert, stattgefunden und gewütet. Was man unter der gedachten Voraussetzung in Wahrheit nicht behaupten könnte, ist der Exklusiv-Satz: ‚Das Gewitter hat einzig und allein an jenem Orte stattgehabt.‘ Wenn man also die These aufstellt: Der Leib Christi ist ‚örtlich‘ im Tabernakel oder dort, wo sonst die eucharistischen Gestalten sich befinden, gegenwärtig, so bleibt diese These ganz ungeschmälert richtig, obgleich dieser Leib gleichzeitig auch im Himmel und an anderen Orten wahrhaft gegenwärtig ist[1]).

10. Man entgegnet vielleicht: Sofern eine sonst wie immer geartete Gegenwart nicht nach allen Seiten hin vollständig abgeschlossen erscheint, kann sie auf den Namen ‚örtliche Gegenwart‘ nicht wohl Anspruch machen; oder — wie Gihr auf Bonaventura gestützt sich ausdrückt — licet corpus Christi sit suo modo in loco, sed non est localiter; esse locatum ponit ambitum et continentiam[2]). — Dem gegenüber ist folgendes zu beachten. Vor allem erinnere man sich, daß wir oben den Aquinaten sagen hörten: Corpus Christi nullo modo est in loco. Auf Grund des Gesagten oder des soeben angeführten Zugeständnisses darf man also zum wenigsten nicht gezwungen werden, diese harte Redeweise des

---

[1]) Es ist uns nicht unbekannt, daß manche Theologen und Philosophen die Bilokation an Körpern, die beiderorts ausgedehnt sein sollen, für unmöglich erklären. Allein die Beweise, die gegen die besagte Bilokation vorgebracht werden, sind unseres Erachtens nicht durchschlagend. Indessen nehmen alle katholischen Theologen für den Leib Christi auf Grund des Altarsgeheimnisses eine Art Bilokation an. Die vorgenannten Theologen begnügen sich, diesbezüglich zu betonen, daß die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten, im Gegensatze zur naturgemäßen Gegenwart desselben im Himmel, nicht eine räumlich ausgedehnte sei. Über diesen Punkt werden wir unten das Nötige sagen.

[2]) Vgl. Gihr a. a. O.

Aquinaten in allweg zu begutachten. Wo dieselbe tatsächlich vorkommt, wird sie sich eine abschwächende Erläuterung gefallen lassen müssen. Fürs zweite trifft es bei der in Frage stehenden Gegenwart des Leibes Christi keineswegs vollständig zu, daß dieselbe nicht nach allen Seiten hin abgegrenzt erscheint. Der Leib Christi ist nämlich — wie der Glaube auf das bestimmteste lehrt — genau in der konsekrierten Hostie und nur in ihr gegenwärtig; nicht also auch außerhalb derselben, sei es oberhalb oder unterhalb, rechts oder links des von der Hostie eingenommenen Raumes. Wie also die Gegenwart der konsekrierten Hostie eine allseitig abgegrenzte ist, geradeso erscheint auch die eucharistische Gegenwart Christi, unmittelbar und in sich, nach allen Seiten abgegrenzt. Um alles zu sagen, muß allerdings nebenher auf den bedeutsamen Nebenumstand hingewiesen werden, demgemäß der fragliche Leib des Gottmenschen, im Unterschiede zu der betreffenden Brotsgestalt, überdies im Himmel und je nach den gegebenen Verhältnissen auch unter weiteren, vielleicht von der vorgedachten Hostie räumlich weit getrennten Gestalten gegenwärtig oder vorfindlich ist. Allein dieser Nebenumstand hindert uns nicht, allen Ernstes und mit voller Wahrheit zu behaupten: Hier in diesen Gestalten und im Orte oder Raume, den diese Gestalten augenblicklich einnehmen, ist der Leib Christi in aller Wahrheit gegenwärtig; und im Vergleich zur nächstgelegenen und unmittelbar oder naturgemäß inbetracht kommenden Umgebung ist der vorbezeichnete Leib, ebenso gut wie die vorgedachten Gestalten, ausschließlich am fraglichen Orte, und nicht auch anderswo, z. B. keineswegs in der ganzen Kirche oder auch nur im ganzen Tabernakelraum, gegenwärtig. — Zur Rechtfertigung des Gesagten wollen wir wieder einen Vergleich herbeiziehen. Obgleich es nicht bloß im Tiergarten von Schönbrunn bei Wien, sondern auch in anderen Tiergärten der weiten Welt und namentlich in den Wäldern und Steppen der Tropen-Länder Löwen gibt, so kann doch ein Wiener unbedenklich sagen: ‚Löwen finden sich in Schönbrunn, und nur in Schönbrunn, nicht außerhalb dieses berühmten Tiergartens.‘ — Damit ist die Forderung Gihrs und seines Gewährsmannes Bonaventura ‚esse locatum ponit continentiam‘ einerseits auf ein etwas bescheideneres Maß herabgedrückt, und andererseits — soweit dieselbe berechtigt erscheint — auch für die eucharistische Gegenwart Christi genügend nachgewiesen.

11. Bonaventura und Gihr setzen bei: ‚Esse locatum ponit ambitum‘. Wie steht es mit dieser Forderung? — ‚Ambitus‘

kann im Zusammenhalt mit ‚continentia' und im Unterschiede zu ihr, nichts anderes bedeuten, als das, was man gemeinhin ‚Ausdehnung' nennt. Weil aber bei der Frage um das ‚esse in loco' unmittelbar nicht das Ding selbst, sondern die Gegenwart des betreffenden Dinges als solche ins Auge gefaßt wird, so können wir in gegenwärtiger Untersuchung für ‚ambitus' mit vollem Rechte ‚Ausdehnung der Gegenwart' unterstellen. Dies vorausgesetzt sagen wir beherzt: Die unter den eucharistischen Gestalten sich verbergende Gegenwart des Leibes Christi ist als solche zweifelsohne ebenso gut und ebenso stark oder ebenso weit ausgedehnt als die Gestalten selbst oder näherhin deren tatsächliche Ausdehnung. Manche Theologen glauben ausdrücklich bemerken zu sollen, man habe die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi keineswegs nach Art eines mathematischen Punktes aufzufassen[1]). Wir setzen unbedenklich bei: Ebenso wenig geht es an, diese Gegenwart mit der räumlichen Gegenwart eines physischen Punktes oder eines entsprechenden Konglomerates physischer Punkte auf gleiche Linie zu stellen. Also geschieht auch der Forderung: ‚esse locatum ponit ambitum' (praesentiae localis scilicet) vonseite des Leibes Christi und seiner geheimnisvollen Gegenwart in hinreichendem Maße, um nicht zu sagen vollauf, genüge. — Um den ganzen Tatbestand allseitiger darzulegen, setzen wir bei: Die eucharistische Gegenwart Christi an einem Orte ist ja nach der Größe der konsekrierten Brotsgestalt bald ausgedehnter, bald beschränkter; man kann an dieser Gegenwart als solcher mit Recht ein oben und ein unten, ein rechts und ein links unterscheiden; man kann dieselbe durch Brechung der Gestalten beispielsweise in zwei Hälften teilen; die fragliche Gegenwart kann je nach Umständen, d. i. durch teilweise Verwesung der Gestalten, in einem Teile des Raumes aufhören, während sie im anderen Teile fortbesteht. Erst wenn man die viel bestimmtere Forderung stellt: Mit der Vergrößerung oder mit der Teilung der Gegenwart und der Ausdehnung dieser Gegenwart muß nebenher auch die Substanz des örtlich gegenwärtigen Körpers entsprechend vergrößert und geteilt werden; mit der Angabe eines oben und unten, eines rechts und links an der in die Augen fallenden Gegenwart muß nebenher auch an dem örtlich gegenwärtigen Körper selbst ein ganz entsprechender, d. i. ein oberer und unterer, ein rechter und ein linker Bestandteil mitbezeichnet werden: erst dann trifft dies

[1]) Vgl. Egger, Enchirid. dogm. special. l. c.

beim Leibe Christi, wie er unter den eucharistischen Gestalten sich vorfindet, im Unterschiede zu anderen Körperdingen oder zur entsprechenden Brotsubstanz, nicht mehr zu. — Da erhebt sich aber sofort die Frage, ob der letztbezeichnete Unterschied oder die dadurch angedeutete Eigenart der eucharistischen Gegenwart den Begriff der örtlichen Gegenwart in dem Sinne, wie er allen Menschen geläufig ist, gänzlich aufhebt oder auch nur sehr bedeutsam abschwächt. — Mit dieser Frage sind wir bei dem zweiten von den fünf mehrgenannten Vergleichungs- oder Unterscheidungspunkten angelangt.

12. Der soeben bezeichnete Unterscheidungspunkt ist unter allen der unleugbarste und der greifbarste. Die Frage kann — um es nochmals zu sagen — nur die sein: Bringt es die vorliegende Eigentümlichkeit des in den eucharistischen Gestalten enthaltenen Leibes Christi mit sich, daß der besagte Leib nicht wahrhaft und vollen Ernstes an dem in Frage kommenden Orte gegenwärtig ist oder daß die vorbezeichnete Gegenwart wenigstens nicht mehr mit Fug und Recht eine ‚örtliche Gegenwart‘ genannt werden kann? — Wir verneinen diese Frage ganz unbedenklich und zwar aus folgenden Gründen: Wie allgemein angenommen und gelehrt wird, sind die Engel und die Menschenseelen, und diese letzteren, sowohl in Verbindung mit dem Leibe, als auch in Trennung von demselben, wahrhaft ‚in loco‘ d. h. für und für in einem bestimmten Orte oder in einem bestimmten Ausschnitte des allgemeinen Weltraumes gegenwärtig. Wenn die Gegenwart der geschaffenen Geister im Unterschiede zur Gegenwart der körperlichen Dinge (praesentia circumscriptiva) von den Theologen und kirchlich gesinnten Philosophen ‚praesentia definitiva‘ genannt wird, so will damit allerdings der hier in Frage stehende Unterschied zwischen der Gegenwart der Körper und der Gegenwart der Geister betont sein; allein man will damit keineswegs die ‚örtliche Gegenwart‘ der geschaffenen Geister in Abrede stellen[1]). So kommen wir naturgemäß zu folgendem

[1]) Von der scholastischen Redeweise: ‚Spiritus non ut corpora per contactum quantitativum, sed per contactum virtutis praesens est‘, gilt das gleiche. Soweit nämlich diese Redeweise durchaus klar und allgemein gebilligt ist, soll durch dieselbe nicht mehr und nicht weniger als folgender Gedanke ausgesprochen sein: ‚Während der Körper als solcher mit einem bestimmten Teile seines Vollbestandes, beispielsweise mit dem rechten, einen bestimmten, beziehungsweise gerade den rechten Teil des umschließenden Ortes berührt und mit einem zweiten Teile seines Vollbestandes

Schluß: Bei den geistigen Wesen trifft die hier in Frage stehende Forderung wegen ihrer substantialen Einheit offenbar nicht zu; sie läßt sich also für den allgemein gehaltenen Begriff der ‚örtlichen Gegenwart' nicht aufrecht halten.

13. Doch um unsere Behauptung noch mehr zu erhärten, wollen wir noch genauer erklären, auf welche Weise sowohl die örtliche Gegenwart im allgemeinen, als auch die Gegenwart körperlicher Dinge insbesondere von uns Menschen gemeinhin aufgefaßt zu werden pflegt. Weist beispielsweise Cajus auf einen bestimmten Winkel seines Hauses oder seines Wohnzimmers hin und sagt: Hier auf diesem Sofa ist seinerzeit mein Bruder vom Schlage getroffen worden und fast augenblicklich gestorben; so sieht darin jedermann, selbst der strenge Metaphysiker nicht ausgenommen, eine Ortsangabe und zwar eine recht genaue Ortsangabe. Kaum dürfte es jemanden einfallen zur Vervollständigung der fraglichen Ortsangabe etwa noch zu fragen, ob der unglückliche Mann in jener verhängnisvollen Sekunde auf dem Sofa gesessen oder gelegen sei, ob er im zweiten Falle das Haupt und den Oberteil des Körpers nach rechts oder nach links gewendet hatte. Nur ein Mann, der nicht sofast den damaligen Aufenthaltsort des Unglücklichen zu erfahren wünscht, sondern aus ganz besonderen Gründen, z. B. im Interesse medizinischer Studien, um die augenblickliche Körperstellung desselben sich kümmert, wird sich zu solchen oder ähnlichen Fragen veranlaßt fühlen. Nehmen wir ein zweites Beispiel. Wenn ich mit meinem Jugendfreunde nach langer Abwesenheit an einer uns beiden aus den Kinderjahren wohlbekannten Mühle vorbeigehe, so kann ich ohne Furcht vor gerechtem Widerspruch, sei es im Scherze oder im Ernste, den Satz aussprechen: ‚Dieses Mühlrad befindet sich heute genau am gleichen Orte, wie vor zwanzig Jahren', ohne zuvor zu untersuchen, ob das augenblicklich stillstehende Rad vor zwanzig Jahren vielleicht im Gange war, oder ob es in der entgegengesetzten Voraussetzung mit einer etwas auffallenden Speiche nicht vielleicht damals nach rechts schaute, während heute diese Speiche nach links schaut. Erst sobald anstatt um den Platz oder Standort des Rades, um die genaue Stellung des Rades oder insbesondere um die Stellung der betreffenden Speiche gefragt wird, muß auf die angedeuteten Nebenumstände Rücksicht genommen werden. Aus diesen

---

einen zweiten Teil des Gesammtortes, kann bei einem Geiste infolge seiner Einfachheit ähnliches in keiner Weise gesagt werden'.

Tatsachen ergibt sich unabweislich die Folgerung: Jenes Seinsmoment oder jene Eigentümlichkeit der körperlichen Dinge, die hier in Frage steht, kommt beim nackten Begriffe der ‚Gegenwart‘ und selbst der ‚örtlichen Gegenwart‘ eigentlich gar nicht in Betracht. Der Ausfall dieses eigentümlichen Seinsmomentes berechtigt also nicht zum Schlusse, daß die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi nicht als ‚örtliche Gegenwart‘ bezeichnet werden dürfe oder daß diese Bezeichnung wenigstens eine ganz uneigentliche wäre. — Zur weiteren Klärung und Begründung des Gesagten diene folgendes. Nach der Kategorien-Tafel der aristotelisch-peripatetischen Philosophie fällt das hier besprochene Seinsmoment nicht unter die Kategorie des ‚Ortes‘ (ποῦ, ubi), sondern unter eine davon unterschiedene Kategorie, die durch das lateinische Wort ‚Situs‘ (griech. κεῖσθαι) bezeichnet zu werden pflegt; im Deutschen nennt man es ‚Stellung‘ oder ‚Lage‘[1]).

14. Dem Gesagten zufolge wäre die Redeweise ‚Corpus Christi in eucharistia non est praesens localiter‘ zu dem Zwecke, um die hier besprochene Eigentümlichkeit der Körperdinge und ihrer naturgemäßen Gegenwart an einem bestimmten Orte von dem Leibe Christi in der heiligen Eucharistie auszuschließen, keineswegs besonders gut gewählt. Dieser Mißstand ist um so bedeutender, weil man für die betreffende Gegenwart des Leibes Christi der verneinenden Redeweise ‚non localiter‘ — ‚non secundum locum‘ gegenüber fast unwillkürlich einen positiven Ausdruck sucht und ein derartiger Ausdruck nicht so leicht zu finden ist. Gihr gebraucht diesbezüglich die Redeweisen: ‚Christus praesens est in loco sed non sicut in loco‘ — ‚non per modum loci‘ — ‚non localiter‘ — ‚non locatus.‘ All diese Ausdrücke klingen, abgesehen davon, daß sie eine durchaus negative Prägung zeigen, im Zusammenhalt mit dem offen zugestandenen ‚est in loco‘, um milde zu reden, nahezu widersprechend. Ist ein Ding ‚in loco‘, so muß es offenbar in einem gewissen Sinne auch eine ‚res locata‘ — eine ‚res localiter praesens‘ — eine ‚res secundum locum

[1]) So kann vor unseren Augen — um auf obige und ähnliche Beispiele zurückzugreifen — ein Mensch ohne beachtenswerte Ortsveränderung die sitzende ‚Stellung‘ mit der stehenden vertauschen; und ein aus verschiedenfärbigem Holze gezimmertes Mühlrad oder eine bunt gefärbte Kugel kann als Ganzes eine andere ‚Lage‘ annehmen und dabei nicht die geringste Ortsveränderung erleiden.

sive per modum loci praesens' sein. Zum wenigsten entbehren all diese Redeweisen, im Zusammenhalt mit dem zugestandenen ,est in loco', der vollen Klarheit. Es dürfte sich unseres Erachtens mehr empfehlen, auch in diesem Stücke bei der in der peripatetisch-scholastischen Philosophie eingebürgerten Redeweise: ,Corpus Christi. pariter ac anima humana vel angelus, est quidem in loco sed non circumscriptive' oder ,Corpus Christi est in loco definitive, non circumscriptive' stehen zu bleiben. Mögen nämlich die Ausdrücke ,circumscriptive' und ,definitive' etymologisch genommen sich immerhin der Bedeutung nach wenig oder nichts von einander unterscheiden, so haben doch die katholischen Theologen und die Vertreter der entsprechenden Philosophie seit langem sich daran gewöhnt, den Ausdruck ,praesentia circumscriptiva' im Zusammenhalt zur ,praesentia definitiva' in verschärftem Sinne zu nehmen d. h. ausschließlich auf jene Art örtlicher Gegenwart anzuwenden, wo der betreffende Gegenstand nicht bloß von bestimmten räumlichen Grenzen umschlossen ist, sondern wo überdies noch die einzelnen Teile des Gegenstandes innerhalb jener Grenzen an entsprechende Teile des abgegrenzten Raumes gebunden erscheinen. Weil diese letztgedachte Art der Gegenwart einerseits in der Geisterwelt gar nicht vorkommen kann und andererseits den körperlichen Dingen naturgemäß ist, so kann man sie füglich mit einem gewissen Nachdruck als ,körperliche Gegenwart' bezeichnen. Daraus ergäbe sich für unsern Untersuchungsgegenstand die Ausdrucksweise: ,Corpus Christi utique in loco est sed non praesentia corporali sive per modum corporum'; oder in positiver Prägung: ,Corpus Christi est in loco per modum spirituum sive praesentia spirituali.' — Suarez[1]), Sasse[2]), und andere gebrauchen den Ausdruck ,praesentia sacramentalis' — ,Corpus Christi sacramentaliter praesens est.' Allein mit dieser Ausdrucksweise ist wenig oder nichts geholfen. Denn vor allem ist dieselbe dem ,localiter' nicht formell entgegengesetzt: und so bleibt der Gedanke offen: ,tum

---

[1]) Am Schlusse seines Kommentars zu Thom. 3. p. q. 75 a. 5 sagt Suarez: Hoc modo negari non potest, quin Christus possit esse hic localiter alio excellentiori et quodammodo spirituali modo qui non est proprie definitivus aut circumscriptivus, sed sacramentalis, ut alibi declaratum est.

[2]) L. c.

sacramentaliter tum localiter'. Sodann ist damit schließlich nichts anderes gesagt, als daß wir es hier mit einer mehr oder weniger eigenartigen und geheimnisvollen Gegenwart zu tun haben. Die Ausdrucksweise ,geistige Gegenwart' oder ,Gegenwart nach Art der Geister' will uns ebenfalls nicht ganz zusagen. Wir möchten folgende Formulierung vorschlagen: ,Corpus Christi in s. eucharistia utique substantialiter et localiter praesens est, non tamen situaliter'; wobei das ,substantialiter et localiter' die Hauptbezeichnung bildet, und das ,non situaliter' eine mehr oder weniger bedeutsame Nebenbestimmung beifügt. Letzteres würde einerseits mit Rücksicht auf die allgemeine bekannte Kategorien-Tafel der Scholastik und andererseits im Entgegenhalte zu dem ,localiter' nichts anderes besagen, als daß die einzelnen Teile und Glieder des wirklichen und vollen Leibes Christi zwar wahrhaft innerhalb der eucharistischen Gestalten und des von denselben eingenommenen Ortes gegenwärtig sind, innerhalb dieses Ortes aber und der entsprechenden Gestalten keineswegs jeder Teil für sich einen bestimmten Platz oder nach außen hin eine bestimmte Stellung einnimmt.

15. Der dritte von den oben vorgeführten Unterscheidungspunkten bietet vor allem, was die Richtigkeit der Sache betrifft, keine Schwierigkeit. Während nämlich die Körperdinge gemeinhin von dem Orte, wo sie sich augenblicklich befinden, andere Körper ausschließen und in diesem Sinne nicht bloß örtlich gegenwärtig sind, sondern ihre Gegenwart auch bemerkbar machen[1]), trifft dies beim Leibe Christi im Sakramente oder bei dessen eigenartiger Gegenwart nicht zu. Der Leib Christi läßt ja die Brotsgestalt ganz unbehelligt mit ihm am gleichen Orte gegenwärtig bleiben. Wenn andere Körper von dem betreffenden Orte ferngehalten werden, so kommt diese Wirkung nicht auf Rechnung des Leibes Christi sondern einzig auf Rechnung der vorgenanten Brotsgestalt. — Aber auch diese Eigentümlichkeit — so können und müssen wir sofort beisetzen — hindert uns keineswegs, mit vollem Ernste auf dem Satze zu bestehen: Der Leib Christi befindet sich in aller Wahrheit in dem betreffenden Raume und ist daselbst allen Ernstes ,örtlich' gegenwärtig. Die Engel und die Menschenseele oder Gott, als reiner und unermeßlicher Geist, machen ja auch

---

[1]) Dieses Moment meint man in erster Linie, wenn man sagt: Dieses Ding (diese Person) nimmt diesen oder jenen Ort, diesen oder jenen Platz ein (corpus locum occupat).

ihre Gegenwart nicht immer nach außen bemerkbar und schließen namentlich von dem Orte oder — wenn man lieber will — von den Orten, wo sie sich befinden, andere Wesen mit Einschluß der körperlichen Dinge in keiner Weise aus. Demungeachtet kann und muß man sagen: Diese Seele oder dieser Engel ist jetzt hier oder dort; der Engel oder die Seele ist am bezeichneten Orte wahrhaft und mithin ‚örtlich' gegenwärtig. Gleiches gilt noch unzweifelhafter von dem verklärten Leibe der Auferstandenen. Wenn der Heiland — um greifbare Beispiele zu bringen — aus dem Grabe hervorging, ohne den Verschluß zu öffnen, wenn er bei ungeöffneten Türen im Speisesaale erschien und somit, wie unzweifelhaft anzunehmen ist, durch den Verschlußstein des Grabes und durch die Türe oder Seitenwand jenes Gemaches hindurchdrang, so wird niemand in Abrede stellen können, daß im betreffenden Augenblicke Christus und sein verklärter Leib innerhalb der betreffenden Wand und des betreffenden Steines wahrhaft und zwar ‚örtlich' gegenwärtig war, obgleich der Leib Christi durch diese seine vorübergehende Gegenwart den Verschlußstein oder die betreffenden Teile der Mauer in keiner Weise von ihrem gewohnten Orte verdrängte. Der Begriff ‚irgendwo gegenwärtig sein' und der Begriff ‚dortselbst sich bemerkbar machen' decken sich, wie jeder scharfe Denker zugeben muß, eben nicht vollständig; somit kann ersteres zutreffen, ohne das letztere. So verhält es sich tatsächlich mit der sakramentalen Gegenwart des Leibes Christi. — Wir können also auch diesem dritten Unterscheidungspunkte nicht die Wirkung zuerkennen, den Begriff der ‚örtlichen Gegenwart' zu zerstören oder denselben, rein in sich betrachtet, auch nur sehr bedeutsam abzuschwächen.

16. Der vierte von den vorgeführten Unterscheidungspunkten bringt im Zusammenhalte mit den schon besprochenen eigentlich nichts Neues. Dem Gesagten zufolge[1]) ist es, um wahrhaft behaupten zu können, eine Person oder eine Sache sei da oder dort örtlich gegenwärtig, keineswegs notwendig, daß der betreffende Gegenstand den fraglichen Ort ganz ausfülle und infolgedessen mit seiner Außenseite die Innenseite des gedachten Ortes tatsächlich erreiche oder berühre. Mag der Vogel auch auf der mittleren Sprosse des Käfigs sitzen, die Behauptung, der Vogel sei im Käfig ‚örtlich gegenwärtig', ist und bleibt richtig. Man wird erwidern, dies gelte zwar, wenn von dem weiteren oder mehr unbestimmten Aufenthaltsorte eines

[1]) Vgl. n. 8.

Dinges die Rede sei, nicht aber bezüglich des allernächsten oder vollkommen bestimmten Ortes. Dieser Einrede gegenüber ist folgendes zu bemerken: Wenn man nach dem allernächsten und vollkommen bestimmten Orte eines Dinges fragt, so muß allerdings der äußere Umfang jenes Dinges oder, genauer gesprochen, der äußere Umfang seiner Gegenwart mit dem vollen Umfange des bezeichneten Ortes oder mit den äußersten Grenzen jenes als leer gedachten Raumes zusammenfallen. Man kann dies füglich eine geometrische oder mathematische Berührung nennen. Was aber näherhin die physische Berührung im Gegensatz zur rein mathematischen betrifft, so ist eine solche Berührung zwar erfordert, damit die örtliche Gegenwart der fraglichen Person oder Sache äußerlich bemerkbar wird, nicht aber zur örtlichen Gegenwart rein für sich genommen. Daß nun in unserem Falle die geometrische Berührung im oben erklärten Sinne genau zutrifft, liegt am Tage. — Was sodann die weitere Forderung anbelangt, als müßte eine örtlich gegenwärtige Substanz mit der rechten Seite oder mit dem rechten Teile ihres Gesammtbestandes den rechten Teil oder die rechte Seite des fraglichen Ortes berühren, und mit der linken Seite die linke Seite des Gesamtortes, so gilt diese Forderung, wie aus obigen Ausführungen ersichtlich ist, allerdings für die gewöhnliche oder naturgemäße Gegenwart körperlicher Dinge, aber auf die ‚örtliche Gegenwart‘ als solche oder ganz im allgemeinen genommen darf dieselbe nicht ausgedehnt werden. — So kommen wir wieder zum Schlusse: Auch der vierte Unterscheidungspunkt vermag der wunderbaren Gegenwart des Leibes Christi im Sakramente den Charakter einer ‚örtlichen Gegenwart‘ nicht zu nehmen.

17. Der fünfte und letzte unter den vorgelegten Differenzpunkten betont die Tatsache, daß die Gegenwart des Leibes Christi notwendig und wesentlich durch die eucharistischen Gestalten vermittelt wird; daß somit jedenfalls nicht von einer ‚unmittelbar örtlichen Gegenwart‘ Christi, sondern höchstens von einer ‚mittelbar örtlichen Gegenwart‘ desselben die Rede sein kann. — Zur Würdigung und Klärung dieses Fragepunktes diene folgendes. Der Begriff der ‚örtlichen Gegenwart‘ steht mit dem Begriffe der ‚örtlichen Bewegung‘ im innigsten Zusammenhange. Denn was ist die örtliche Bewegung schließlich anderes als eine stätige Ortsveränderung? Und in der Tat, wenn man behauptet, der Leib Christi sei da oder dort nicht unmittelbar gegenwärtig, sondern bloß durch die Gestalten und vermittelst der Gestalten, so kann und muß man mit dem nämlichen Rechte auch sagen: Wenn

das heilige Sakrament beispielsweise in Prozession herumgetragen wird, so erfolgt am Leibe Christi die entsprechende Bewegung oder Ortsveränderung nur durch die Gestalten oder vermittelst der Gestalten. Nun fragen wir: Was kann und soll durch eine solche Redeweise gesagt sein? Ein naheliegender Vergleich gibt die Antwort. Cajus befindet sich in einem Wagen oder auf einem Schiffe. Wird nun der Wagen oder das Schiff durch entsprechende Mittel in Bewegung gesetzt, so teilt sich die entsprechende Bewegung dem Cajus in der Weise mit, daß man sagen kann und sagen muß, Cajus bewege sich nur vermittelst des betreffenden Gefährtes. Der heilige Thomas redet in diesem Falle von einem ‚moveri per accidens‘, und stellt es dem ‚moveri per se‘ gegenüber. Was soll aber durch den beschränkenden Beisatz ‚non per se sed tantum per accidens‘ im Grunde gesagt sein? Vielleicht, daß eigentlich nur der Wagen oder das Schiff in Bewegung ist und allen Ernstes den Ort ändert, von der Person des Cajus aber solches streng genommen nicht behauptet werden kann? Keineswegs; sondern es soll durch diese Redeweise bloß der Nebenumstand hervorgehoben werden, daß die bewegende Kraft nicht an der Person des Cajus sondern an dem Wagen oder am Schiffe ansetzt, und daß die Bewegung des Cajus für und für ganz von der Bewegung des Gefährtes abhängig ist. Im übrigen ist die Person des Cajus ebenso im vollen Sinne des Wortes in Bewegung wie das Gefährte selbst. Ganz im gleichen Sinne setzt die bewegende Kraft gegebenen Falles allerdings nicht am Leibe Christi selbst an, sondern an den eucharistischen Gestalten; aber andererseits geht die Bewegung oder Ortsveränderung der Gestalten in aller Wahrheit auf den in ihnen enthaltenen Leib des Gottmenschen über. Desgleichen ist unter der Voraussetzung, daß die eucharistischen Gestalten an einem bestimmten Orte ruhen, nicht zu leugnen, daß die örtliche Gegenwart dieser Gestalten in aller Wahrheit auch dem Leibe Christi zukommt. — Es besitzt also auch dieser fünfte Unterscheidungspunkt nicht die Kraft, der eucharistischen Gegenwart den Charakter einer ‚örtlichen Gegenwart‘ zu rauben.

18. Wir haben soeben von einer Übertragung der ‚örtlichen Gegenwart‘ und der ‚örtlichen Bewegung‘ von den Gestalten auf den Leib Christi gesprochen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir diesen Punkt noch mehr beleuchten. Eine derartige Übertragung darf nur rücksichtlich der örtlichen Gegenwart und der damit zusammenhängenden örtlichen Bewegung angenommen werden. Bei den

übrigen Eigenschaften der Gestalten, wie Geschmack, Farbe, Härte, Wärme oder Kälte, kann von einer solchen Übertragung keine Rede sein. Machen wir die obwaltende Verschiedenheit wieder durch einen Vergleich anschaulich. Man fülle einen runden und rotgefärbten Glasbecher mit Wasser. Die rote Farbe des Bechers teilt sich dem Wasser nur dem Scheine nach mit; das Wasser ist im Unterschiede vom Becher nach wie vor ungefärbt. Anders steht die Sache bezüglich der Gestalt des Bechers oder, genauer gesprochen, der inneren Höhlung desselben. Diese Gestalt teilt sich nämlich dem betreffenden Wasser in dem Sinne mit, daß der Becher, ohne seine Gestalt zu verlieren, in der fraglichen Wassermasse oder näherhin an deren Außenseite eine seiner inneren Höhlung vollständig entsprechende Gestaltung hervorbringt. Im Falle, wo das Wasser im Becher gefriert, zeigt die fragliche Gestalt des Wassers eine recht greifbare Wirklichkeit. — Die Anwendung auf die Eucharistie ergibt sich von selbst.

19. Man entgegnet vielleicht voll Überraschung und Unwille: Also soll in der hl. Eucharistie nicht etwa bloß die Brotsgestalt, sondern ihr entsprechend sogar der Leib Christi wahrhaft rund sein? — Darauf ist folgendes zu entgegnen. Unmittelbar ergibt sich aus den vorausgehenden Erörterungen nur der Schluß: In einer runden Hostie zeigt die Gegenwart des Leibes Christi, falls dieselbe geometrisch bestimmt und gemessen werden soll, eine runde Gestalt oder Außenseite. Der weitere Schluß: Also muß im Sakramente auch der Leib Christi selbst rund sein, ergibt sich aus dem Gesagten jedenfalls nicht mit gleicher Unmittelbarkeit. Bei der Brechung des Sakramentes leidet ja bekanntlich nur die Brotsgestalt eine Teilung und mit der Teilung eine gewisse Vervielfältigung; und auf Grund dieser Teilung kann man allerdings von einer Teilung und Vervielfältigung der eucharistischen Gegenwart, nicht aber auch von einer Teilung und Vervielfältigung des Leibes Christi reden. — Allein weil obigen Erörterungen zufolge dem Leibe Christi wirklich eine örtliche und örtlich abgeschlossene Gegenwart zukommt, und somit die Beschaffenheit der genannten Gegenwart schließlich doch irgendwie auf den Leib Christi übertragen werden muß, so schreiten wir in zweiter Linie zur Folgerung fort: Also besitzt oder zeigt der Leib Christi in einer runden Hostie neben der menschlichen Gestalt und den menschlichen Umrissen, die er im Himmel an sich trägt und von dort auf verborgene Weise ungetrübt ins Sakrament mit herübernimmt, in seiner Weise d. i. mehr

äußerlich auch rundgeformte Umrisse und in diesem Sinne auch in gewissem Sinne eine runde Gestalt. Durch dieses Zugeständnis setzen wir uns mit der herkömmlichen Erklärung dieses dunklen Geheimnisses keineswegs in Widerspruch. Bei der spekulativen Erklärung der eucharistischen Gegenwart unterscheiden die geachtetsten Vertreter der katholischen Wissenschaft eine ‚innere und eine äußere Quantität‘ oder eine ‚innere und eine äußere Ausdehnung‘ des Leibes Christi und setzen bei, daß trotz des anscheinenden Gegensatzes durch Gottes Allmacht bezüglich des Leibes Christi beide Arten der Quantität oder beide Arten Ausdehnung sich vereinigen lassen. Suchen wir diesen Lehrpunkt durch einen Vergleich anschaulich zu machen. Man nehme einen vollkommen runden und zugleich sehr elastischen Gegenstand, z. B. eine Gummi-Kugel, und presse denselben mit Gewalt in ein ausgeprägt ovales Behältnis. Infolge der Pressung wird die Kugel äußerlich wie gezwungen vollständig die ovale Form des Behältnisses annehmen. So ist der fragliche Gegenstand gleichzeitig in gewissem Sinne oval und in einem anderen Sinne doch wieder rund. Näherhin gesprochen, wird man uns Recht geben müssen, wenn wir behaupten: Die Gestalt, die diesem Körper schlechtweg oder einfachhin eignet, ist die runde; die ovale Gestalt eignet ihm nur unter diesen besondern und für ihn keineswegs naturgemäßen Umständen; auch vermag die aufgezwungene Gestalt dem Körper seine naturgemäße Gestalt keineswegs ganz zu rauben, ja die inneren Ansätze zu derselben nicht einmal wahrhaft zu schädigen. In ähnlicher Weise behält der Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten die ihm von Natur aus eignende Gestalt innerlich vollkommen unverletzt bei; äußerlich aber und, wenn wir so sagen dürfen, gleichsam durch Gottes Allmacht ihm aufgezwungen, zeigt derselbe, sowohl dem allsehenden Auge Gottes als auch dem durch den Glauben und durch ruhiges Nachdenken belehrten Menschenverstande, die Gestalt oder die Form der jeweiligen Hostie.

20. Das Ergebnis der vorausgehenden Erörterungen läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen. 1⁰ Zwischen der ‚örtlichen Gegenwart‘, die den Körperdingen naturgemäß eignet, und der wunderbaren Gegenwart des Leibes Christi im Altarsgeheimnisse zeigen sich auf den ersten Blick mehrere und in ihrer Art höchst bedeutsame Unterschiede. 2⁰ Diese Unterschiede sind aber, trotz ihrer anderweitigen Bedeutsamkeit, nicht imstande, der eucharistischen Gegenwart des Leibes Christi den Charakter einer ‚örtlichen Gegenwart‘ zu nehmen oder den ent-

sprechenden Begriff auch nur sehr bedeutsam abzuschwächen[1]). 3° Dies ist unseres Erachtens der Hauptgrund, warum die Dogmatiker der letzten Jahrhunderte, im Gegensatze zu dem Römischen Katechismus und zur Scholastik der früheren Jahrhunderte, auf die hier in Frage stehende Anschauungs- oder Redeweise kein besonderes Gewicht legen. 4° Die in der älteren Scholastik beliebten Redewendungen: **Corpus Christi sub speciebus sacramentalibus non est in loco; nullo modo est in loco; non est praesens localiter; non est praesens secundum locum; non est praesens ut locatum,** sind alle mehr oder weniger mißverständlich; ja einige aus ihnen führen fast naturgemäß auf einen unrichtigen Sinn. Daß mißverständliche Redeweisen überall, insbesondere aber bei einer so dunklen und doch so wichtigen Glaubenswahrheit möglichst zu vermeiden sind, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. 5° Wir selbst möchten alle einschlägigen Momente in folgende Ausdrucksweise zusammenfassen: Der Leib Christi besitzt unter den eucharistischen Gestalten, dort wo die besagten Gestalten augenblicklich sich befinden, in aller Wahrheit eine örtliche und in sich örtlich begrenzte Gegenwart *(praesentia localis et suo modo definitiva)*; es fehlt jedoch an ihm jede bestimmte oder örtliche Stellung der verschiedenen Glieder zu den Außendingen und zu den einzelnen Teilen der eucharistischen Gestalten, sowie der einzelnen Glieder untereinander (*deest tamen omnis determinatus situs localis*).

---

[1]) Was wir der Reihe nach bezüglich der einzelnen Fragepunkte nachgewiesen haben, muß auch von allen zusammengenommen Geltung haben. Denn hier liegen keineswegs jene Umstände oder Bedingungen vor, welche nach den Regeln der Logik den Übergang von den Einzelpunkten je für sich genommen auf die Gesamtheit als solche ausschließen oder verbieten.

Kaiser Ferdinand I. und seine Reformationsvorschläge auf dem Konzil von Trient bis zum Schluß der Theologenkonferenz in Innsbruck.

(18. Jänner 1562 bis 5. Juni 1563.)

Von **Alois Kröß** S. J.

Nach langer Unterbrechung konnte endlich das Konzil von Trient am 18. Jänner 1562 wieder eröffnet werden. Kaiser Ferdinand I. ließ sich auf demselben durch drei Oratoren vertreten. Den neu ernannten Erzbischof von Prag, Anton Brus von Müglitz in Mähren, und den Grafen Sigmund von Thun sandte er in seiner Eigenschaft als erwählter römischer Kaiser, König von Böhmen und Erzherzog von Österreich nach Trient. Deshalb hatten sie unter allen Gesandten europäischer Fürsten die erste Stelle nach den Konzilslegaten. Diese zwei sollten mit dem Vertreter des Königs von Ungarn, Johann Draskowitz, Bischof von Fünfkirchen und Beichtvater des Königs, und mit den anderen Erzbischöfen und Bischöfen der habsburgischen Erblande sozusagen eine Körperschaft bilden und den päpstlichen Legaten des Konzils gemeinsam jene Forderungen und Wünsche vortragen, welche der Kaiser gerne erfüllt sehen möchte. Der Bischof von Fünfkirchen sollte als Sekretär den Briefwechsel mit dem Kaiser besorgen. Im einzelnen erhielten sie folgende Weisungen: 1. Wenn gleich beim Beginne des Konzils die Frage aufgeworfen werden sollte, ob es als ein neues Konzil zu betrachten und zu beginnen sei oder als Fortsetzung des alten, sollten sie sich in keine Entscheidung einlassen, sondern darüber an den Kaiser berichten. 2. Wenn im Anfange oder im Verlaufe des Konzils vom Papste beabsichtigt würde, die Sitzungen an einen anderen Ort zu verlegen oder sie zu unterbrechen,

sollen sie im Vereine mit den Vertretern der Könige von Spanien und Frankreich es zu verhindern trachten, wenn nicht ein unerwarteter Zwischenfall die Verlegung des Konzils notwendig machen würde. 3. Die Freiheit der Verhandlungen und der Abstimmung dürfen sie auf keine Weise beeinträchtigen lassen. Das gelte auch vom Papste und den päpstlichen Konzilslegaten. 4. Wenn die Konzilsväter das Konzil mit der Verdammung und Verwerfung der Augsburgischen Konfession beginnen wollten, haben sie dieselben auf die Gefahr aufmerksam zu machen, welche daraus entstehen könnte. Man gewinne die Irrenden leichter durch Güte als durch Strenge und Gewaltmaßregeln. 5. Wenn einige protestantische Reichsstände entweder selbst zum Konzile kommen oder wenigstens Gesandte schicken wollten, sei ihnen nicht nur freies Geleite und volle Sicherheit zu gewähren, sondern sie sollten auch gütig angehört und mit aller Zuvorkommenheit behandelt werden. Wenn sie nicht erscheinen, haben die kaiserlichen Oratoren mit allem Fleiße dahin zu wirken, ‚daß die Gründe ihrer Weigerung und die Beschwerden, welche die Stände Augsburgischer Konfession vorbringen, insoweit diese nicht unbillig sind, gehörig gewürdigt und den Ständen kein gerechter und rechtmäßiger Anlaß zu Klagen gegeben werde‘. Wenn sie Unbilliges verlangen, hätten es die Oratoren mit billigen Gründen und möglichst sanft zurückzuweisen. Ihre Beschwerden und Forderungen sollen sie sich schriftlich vorlegen lassen und für eine milde Behandlung derselben einstehen. 6. Vor allem sollten die Konzilsväter daran erinnert werden, daß, wenn es in unserer heiligen Religion einige Artikel des kirchlichen Rechtes gäbe, in welchen einigen im katholischen Glauben schwachen oder nicht genug unterrichteten Christen etwas nachgesehen werden könne, dieses nicht unterlassen werde, denn das würde viel dazu beitragen, das ungebildete Volk in der katholischen Religion zu erhalten. Über die unabänderlichen Artikel soll eine katholische Lehre verfaßt werden, welche zur Grundlage des Religionsunterrichtes und der Predigten dienen könnte. Das Wahre und Falsche in allen Häresien solle genau festgestellt werden. 7. Das Konzil solle sich vor allem die sehr notwendige Reformation an Haupt und Gliedern angelegen sein lassen und daher gleich mit derselben beginnen[1]. Am

[1]) Sickel, Zur Geschichte des Konzils von Trient. 252—260. Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam . . . collectio V. 18. 19 ff.

4. Jänner trat der Erzbischof Anton von Prag aus seine Reise nach Trient an und gelangte am 31. über Linz, Salzburg und Innsbruck an sein Ziel. Der Bischof von Fünfkirchen Draskowitz war schon vor ihm nach Trient gekommen und berichtete von da am 26. Jänner dem Kaiser über die unter den Konzilsvätern herrschende Stimmung. Vor der ersten Sitzung, glaubt er, werde kaum etwas geschehen. Der Erzbischof von Granada und die andern spanischen Prälaten schienen unbeugsam bei der Meinung zu beharren, daß das Konzil als Fortsetzung des früheren erklärt werden müsse. Sie sagten ganz offen, die Protestanten würden nicht kommen, man solle nicht auf sie warten, sondern gleich bei der Eröffnung das Konzil als die Fortsetzung des früheren erklären. Er habe sie belehren wollen, daß man in Betreff der Protestanten anders denken müsse. Diese seien unter einander uneinig und wünschten eine Verständigung zu erreichen[1]. Der Kaiser selbst war besorgt, man werde irgend einen Vorwand benützen, um das Konzil in eine andere Stadt zu verlegen oder es zu vertagen, und wurde nicht müde, seine Oratoren zu mahnen, solchen Bestrebungen im Vereine mit den Vertretern anderer Fürsten mit aller Kraft entgegenzutreten. Aus diesen Mahnungen kann man ersehen, wie sehr das Vertrauen auf den Papst und die römische Kurie durch falsche Gerüchte erschüttert war[2]. Die Oratoren hielten sich genau an die Weisungen des Kaisers. Sie suchten zu verhindern, daß das Konzil gleich in der ersten Sitzung als eine Fortsetzung des alten erklärt werde, um den Protestanten die Beschickung desselben zu erleichtern und bereiteten gleich für die erste Sitzung einige Artikel vor, um die Verdammung der Augsburgischen Konfession in derselben zu verhindern[3]. Im Auftrage des Kaisers baten sie die Legaten, die Verhandlungen über das Dogma zu vertagen und dafür die Reformfrage in Angriff zu nehmen[4]. Um den Protestanten die Teilnahme an der Versammlung zu ermöglichen, sollte die Zeit bis zur ersten Sitzung verlängert und ihnen freies Geleite gewährleistet werden[5]. Die Legaten und Bischöfe wünschten selbst, die Protestanten für eine

---

[1]) Sickel 265. 266.
[2]) Sickel 261. 267.
[3]) Sickel 268. 269.
[4]) Ib. 271. Vgl. ihren Brief an die Legaten vom 6. März bei Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini V. 102).
[5]) Sickel 273.

Beschickung des Konzils zu gewinnen und bewilligten alles, aber ohne allen Erfolg[1]).

Unterdessen hatte man bereits mit der Verhandlung der Reformationsfrage begonnen, wenn auch nicht mit jenem Eifer, wie der Erzbischof Brus gewünscht hätte. Um die Gestattung des Laienkelches sobald als möglich zu erlangen, schlug er dem Kaiser vor, die Fortsetzung der früher begonnenen aber nicht vollendeten Verhandlungen über das Altarssakrament zu gestatten, ohne jedoch ausdrücklich von einer Fortsetzung des Konzils zu sprechen[2]). Ferdinand hatte nichts dagegen, wenn nur die Reform, welcher er nach dem Gutachten seiner Räte eine größere Wichtigkeit beilegte als den dogmatischen Fragen, unverzüglich auf die Tagesordnung gesetzt werde[3]).

Die päpstlichen Legaten waren keineswegs reformfeindlich, aber sie wollten eine Reform auf Grund der unabänderlichen kirchlichen Lehre über den Primat des Papstes. Auf ihren Vorschlag setzte das Konzil eine eigene Kommission ein zur Vorbereitung eines Reformentwurfes und betraute den gelehrten und sittenstrengen Kardinal Seripando mit dem Vorsitze in derselben. Die Mitglieder gehörten den verschiedenen auf dem Konzil vertretenen Richtungen an. Ein Teil wollte die Reform mit dem Papste und der römischen Kurie beginnen, weil dadurch das Vertrauen auf die ehrlichen Absichten des Konzils gehoben würde. Aber die Mehrzahl war gegen die Einbeziehung des heiligen Stuhles in die Konzilsbeschlüsse, weil der Papst über dem Konzile stehe und sich selbst reformieren müsse. Sie begannen also mit den Bischöfen und der übrigen Geistlichkeit. Von den 12 Artikeln ihres Entwurfes handelte der erste über die Residenzpflicht der Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe und aller, welche vermöge ihres Amtes zur Seelsorge verpflichtet sind; der zweite über den zum Empfange der höheren Weihen notwendigen Titel; der dritte über die unentgeltliche Erteilung derselben; der vierte über die von den Bischöfen anzuordnenden täglichen Geldverteilungen in den Kirchen; der fünfte über Teilung der größeren Pfarreien; der sechste über die Zusammenlegung kleiner Benefizien; der siebte über die Seelsorge in solchen Orten, in welchen die Pfarrer aus Mangel an Bildung oder wegen ihres schlechten

[1]) Sickel 276. Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam . . . amplissima collectio. V. 102. 103.

[2]) Sickel 276. 277.

[3]) Sickel 278.

Lebens zu derselben nicht geeignet sind; der achte über die Vereinigung gewisser Stiftungen für Priester und Kapellen mit den Hauptkirchen; der neunte über das Recht der bischöflichen Visitation kirchlicher Benefizien, auch wenn dieselben Regularen gehören; der zehnte über die Aufstellung des Ehehindernisses der ‚**Clandestinitas**'; der elfte über die notwendigen Bedingungen zu einer kirchlich giltigen Ehe; der zwölfte über die Beseitigung mancher Mißbräuche der Rechnungsführer[1]).

Diesen Entwurf teilten die päpstlichen Legaten den kaiserlichen Oratoren mit, bevor er noch der Versammlung vorgelegt wurde. Sie fanden ihn sehr gut und berichteten darüber an den Kaiser[2]). Der Kaiser antwortete darauf von Prag aus am 30. März: ‚Die Artikel, welche am 11. d. l. M. den Vätern . . . vorgelegt worden sind, haben wir gesehen. Sie haben uns sehr gefallen; denn das ist es, was wir in Deutschland sehr notwendig haben und unter andern befinden sich darunter Vorschriften, nach welchen wir in unsern Ländern mehrere Kirchen oder Benefizien haben reformieren lassen. Es wird daher gut sein, den Legaten . . . mitzuteilen, wie angenehm es uns war, daß die hochwürdigen Väter dieses Werk in Angriff genommen haben, und sie in bescheidener Weise zu mahnen und anzutreiben, es eifrig . . . fortzusetzen und mit Gottes Gnade es auch zu beendigen zu trachten.

‚Wir begreifen leicht, wie sehr zu diesem Werke die Anwesenheit einiger deutschen Erzbischöfe, Bischöfe und Prälaten erforderlich wäre . . ., wenn daraus ein Nutzen für Deutschland erwartet werden soll. Bis jetzt konnten wir durch allen unseren Fleiß sie nicht zum Kommen bestimmen . . . Wenn vielleicht später wieder einmal bei den hochwürdigsten Legaten von dieser Sache gesprochen würde, so ist es euere Sache uns zu entschuldigen und ihnen mitzuteilen, daß wir in dieser Beziehung unsere Pflicht getan haben . . . Wir wissen nicht ob wir noch mehr tun könnten oder sollten. Es scheint auch kein wirksameres Mittel zu geben, sie dazu zu bestimmen, als daß sie vom Papste oder vom Konzil selbst unter der Pflicht des Gehorsams gemahnt werden. Das muß aber den Legaten, wie von euch allein ausgehend, vertraulich und geheim vorgeschlagen werden; wir werden die Sache nicht hindern'[3]).

---

[1]) Le Plat V. 104.

[2]) Pallavicini, Vera concilii Tridentini historia II. 735 ff.

[3]) Sickel, 287.

Das Werk der Reform dürfe in keinem Falle aufgegeben werden, auch wenn die deutschen Bischöfe nicht kommen würden; denn er habe in Deutschland mehrere weitausgedehnte Gebiete, in welchen er die Durchführung dieser Gesetze verbürgen könne. — Eine Einladung der Protestanten durch das Konzil würde ebensowenig Erfolg haben, wie die Einladung des Papstes. Die Oratoren möchten also die Legaten nicht weiter mit einem solchen Begehren belästigen. — Das Drängen der Spanier, das Konzil als eine Fortsetzung des früheren zu erklären, sei nicht zu fürchten, so lange die Franzosen mit ihnen nicht übereinstimmen[1]).

Der Kaiser war also nach der Vorlegung der Reformartikel einige Zeit gegen das Konzil und die päpstlichen Legaten sehr gut gestimmt. Aber nicht alle kaiserlichen Räte waren sich über die Stellung des Papstes zum Konzile klar. Einer der einflußreichsten, Dr. Georg Gienger, scheint nicht frei gewesen zu sein von der Ansicht, daß das Konzil über dem Papste stehe[2]). Ihre unklaren Gutachten und die Vorfälle auf dem Konzil selbst blieben nicht ohne Einfluß auf die Haltung Ferdinands in der nächsten Zeit. Seine Oratoren arbeiteten unausgesetzt daran, von den Legaten die Zurückstellung der dogmatischen Fragen zu erlangen, weil man noch immer hoffte, einige Protestanten zur Beschickung der Synode bewegen zu können. Die Legaten dagegen fürchteten, es möchten sich durch das lange Warten auf die Deutschen die Sitzungen allzu sehr verzögern und drangen in den Kaiser, die Säumigen ernstlich zu mahnen, damit nicht die Geduld der anwesenden Bischöfe und Prälaten auf eine allzu harte Probe gestellt und die Fortsetzung der Verhandlungen unmöglich werde. Auch die Oratoren hielten es für das beste, dem Konzil seine Freiheit zu lassen und auch die Verhandlung von dogmatischen Fragen zu gestatten[3]). Ferdinand sah ein, daß durch längeres Hinausschieben der Sitzungen doch nichts erreicht werde, und gestattete darum den Beginn der Verhandlungen[4]).

Diese wurden immer schwieriger. Schon der erste Artikel der 12 Reformvorschläge hatte die alte Streitfrage, ob die Bischöfe vermöge göttlichen oder kirchlichen Rechtes zur Residenz verpflichtet seien, wieder angeregt. Die Erörterungen darüber wurden manchmal sehr

[1]) A. a. O.
[2]) Vgl. Sickel 288 ff.
[3]) Sickel 289–291.
[4]) Sickel 292. Pallavicini II. 741 f.

lebhaft, ohne daß sie zu einer Einigung geführt hätten[1]). Dazu kam dann noch das Bücherverbot, welches dem kaiserlichen Orator Erzbischof Brus zu weit zu gehen schien, die Abschaffung des Gebrauches, kirchliche Benefizien auch an Geistliche zu vergeben, welche nicht der Diözese angehörten, in der dieselben lagen, und endlich die schwierige Frage der Aussöhnung der böhmischen Utraquisten mit der Kirche, welche die Gestattung des Laienkelches, die Weihe ihrer Priester durch den katholischen Erzbischof und noch andere kaum minder schwierige Fragen in sich schloß. Ferdinand wollte sie nicht anders als im Einverständnisse mit seinem Sohne und Thronfolger Maximilian lösen, der in dieser Beziehung einen sehr freien Standpunkt einnahm[2]). Maximilian drängte Ferdinand immer mehr in eine gegen das Konzil und den Papst wenig freundliche Stellung. Am 10. Mai schrieb der Kaiser voll Besorgnis an die Oratoren, er wundere sich und bedaure es, daß die Konzilsangelegenheiten, welche er so gerne zu einem glücklichen Ausgange führen möchte, so verworren und kalt behandelt würden. Was die Väter mit aller Anstrengung und Sorge hätten festhalten sollen, nämlich die Freiheit des Konzils und das unverkürzte Recht, in Sachen des Glaubens und der Sitten freie Beschlüsse zu fassen, ohne auf irgend einen Menschen Rücksicht zu nehmen, hätten sie gegen alle Vernunft vernachlässigt und sich nehmen lassen. Was einst die Feinde unserer heiligen Religion behauptet hätten, daß der heilige Geist von der heiligen Stadt mit der Pferdepost zum Konzile gerufen werde[3]), höre man jetzt wieder. Er fürchte sehr, daß aus dieser Beschwerde noch mehrere andere erwachsen würden, so daß schließlich das Konzil zum großen Ärgernis der Christenheit auseinander gehen müßte. Dadurch könne man leicht zur Ansicht kommen, daß einige Konzilsväter einer Reform nicht hold seien[4]). Die Verleumdungen der Gegner der Kirche, das Konzil sei nicht frei genug, sondern werde von Rom aus geleitet, war also nicht ohne Einfluß geblieben auf die Haltung Ferdinands. Obwohl er sehr streng darüber wacht, daß das Konzil sich über die deutschen Reichsgesetze kein Urteil erlaube, will er doch nicht ablassen, den Einfluß des Papstes auf das Konzil einzuschränken und dieses zur Nachgiebigkeit gegen

[1]) Pallavicini II. 747 ff.
[2]) Sickel 294 ff. 298.
[3]) Vgl. Pallavicini II. 802.
[4]) Sickel 300. 301.

seine Forderungen zu bewegen[1]). Da auch die Bischöfe anderer Völker und besonders die spanischen sich getreu an die Weisungen ihres Königs hielten, so war die Freiheit der Beratungen eher durch die Fürsten als durch den Papst beeinträchtigt. Im Widerspruche mit dem Kaiser verlangten die Spanier, wie schon angedeutet wurde, daß das Konzil als die Fortsetzung des früheren erklärt werde; die Franzosen dagegen wünschten eine Neuberufung desselben und drohten mit der Abreise, wenn das nicht geschehe. Die Legaten des Papstes waren in großer Verlegenheit. Sie unterhandelten, verschoben die Sitzungen und suchten Auswege[2]).

Der Kaiser bestand so entschieden auf seiner Meinung, daß er den Oratoren gebot, an keiner Versammlung und Beratung mehr teilzunehmen, wenn die Väter beschließen, in der nächsten Sitzung das Konzil als eine Fortsetzung des früheren zu erklären. Wenn man eine solche Erklärung für unerläßlich halte, solle man mit derselben wenigstens so lange warten, bis etwas Sicheres feststehe, ob die Deutschen und andere Völker zum Konzil kommen wollen oder nicht[3]). Die Franzosen und die Spanier waren nicht minder entschieden[4]). Die vorzeitige Auflösung des Konzils schien unvermeidlich. Der Papst neigte zu den Spaniern hin. Deshalb wandten sich die Legaten nach Rom und baten ihn um eine Entscheidung, was sie tun sollten und sandten ihm auch das Schreiben des Kaisers. Da die kaiserlichen Oratoren selbst fortwährend mit ihrem Herrn verkehrten, kann man kaum begreifen, wie sie auch diese so berechtigte Anfrage der Legaten in Rom für verdächtig finden konnten[5]), als ob dadurch die Freiheit des Konzils bedroht und die Legaten nicht unabhängig genug wären.

Mittlerweile hatte Ferdinand Reformvorschläge ausarbeiten lassen und dieselben am 20. Mai seinen Oratoren geschickt, um sie den Legaten vorzulegen. Die Oratoren hatten Bedenken, dieses sogleich zu tun, weil sie fürchteten, daß diese Vorlage nicht allein die Bewilligung ihrer Forderungen erschweren, sondern auch dazu beitragen könnte, die Fortsetzung des Konzils noch fraglicher zu machen[6]). Sie

[1]) A. a. O.
[2]) Sickel 302—305.
[3]) Sickel 317.
[4]) Sickel 319. 322. 323.
[5]) Sickel 320. 321. 323.
[6]) Sickel 322.

entschlossen sich daher zuerst die Antwort des Papstes auf die Anfrage der Legaten abzuwarten und dann das kaiserliche Schreiben öffentlich in einer Konzilskongregation den Legaten zu überreichen. Die Stimmung war zeitweilig eine so gedrückte, daß alle die Vereitlung des Konzils befürchteten. Endlich kam eine Antwort des Papstes. Die erste war ungünstig für den Kaiser und für die Franzosen. Aber eine neue Bitte der Legaten stimmte ihn günstiger. Am 31. Mai gestattete er die Bitte um Vertagung der bekannten Erklärung[1]). Nun kam endlich auch in Trient ein vorläufiger Ausgleich zu Stande. Die volle Lösung der Frage überließ man den Verhandlungen der Höfe unter einander[2]). Von der Mittelstellung des Kaisers war zu erwarten, daß er nicht allein den König von Spanien zu einiger Nachgiebigkeit bewegen, sondern auch die Franzosen von ihren übertriebenen Forderungen, besonders aber von der Dogmatisierung der Oberhoheit des Konzils über den Papst abbringen könnte. Die päpstlichen Legaten ließen es an Vorsicht und Mäßigung nicht fehlen.

Nachdem so eine unmittelbare Auflösung des Konzils nicht mehr zu befürchten war, legten die kaiserlichen Oratoren am 7. Juni die Vorschläge und Forderungen des Kaisers den päpstlichen Legaten vor. Sie füllten ein ziemlich umfangreiches Büchlein, waren aber zum Teile schon bekannt, weil sie der Kaiser schon bei anderen Gelegenheiten mit den Gesandten des Papstes und seinen Vertretern auf dem Konzil besprochen hatte[3]). Die in demselben enthaltenen Forderungen des Kaisers kann man in vier Gruppen teilen. I. Forderungen, welche die Reform des Papstes und seines Hofes betreffen. II. Forderungen, welche die Bischöfe und den Gottesdienst betreffen; III. die Gestattung des Laienkelches und der Priesterehe; IV. Forderungen, welche den Unterricht in der Religion, die Erziehung und Anstellung der Priester betreffen.

---

[1]) Sickel 324.

[2]) Sickel 319. 323. 324. 330.

[3]) Drucke finden sich bei Schelhorn, Amoenitates I. 501—575 und Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam ... amplissima collectio V. 232—259. Eine gute Abhandlung über die Entstehung und die Verfasser dieser Schrift findet sich im Archiv für österreichische Geschichte XLV. 1—96. Das Reformations-Libell des Kaisers Ferdinand I. vom Jahre 1562 bis zu seiner Absendung nach Trient von Dr. Th. Sickel. Der Name Reformations-Libell stammt von Sickel.

In Bezug auf die Besserung des römischen Hofes verlangt der Kaiser: 1. Das Konzil solle den Papst ermahnen und ersuchen, er möge gütigst gestatten, zu verbessern, was etwa an seiner Person oder in seinem Staate und in seinem Hofe verbesserungsbedürftig befunden würde. Wenn der Papst als untadelhafter Richter dastehe, könne er mit größerem Gewichte über die Fehler anderer zu Gericht sitzen. 2. Die vielen Kardinäle gereichen der Kirche mehr zur Last als zur Zierde; deshalb sei der heilige Vater zu ersuchen, die Zahl derselben, wenn nicht auf die Zwölfzahl der Apostel, so doch wenigstens auf 24 zu beschränken[1]). 3. Manchmal werden in der ewigen Stadt Dispensen erteilt, welche zum öffentlichen Ärgernis gereichen und das Ansehen des hl. Stuhles schädigen. Sie sind auch die Ursache, weshalb andere rechtmäßig erteilte Dispensen mißachtet werden. Dieses Ärgernis möge der Papst Pius und das Konzil zu heben trachten. Dispensen, welche geeignet sind, die Konzilsbeschlüsse ihres Ansehens zu entkleiden, sollten nicht mehr erteilt werden[2]). 4. Das Konzil soll alle den Kirchen und Klöstern gestatteten Ausnahmen vom allgemeinen Rechte widerrufen.

In Bezug auf die Reform der höheren Geistlichkeit und des Gottesdienstes verlangt der Kaiser: 1. Die Durchführung der früheren Konzilsbeschlüsse in Bezug auf die Vereinigung geistlicher Benefizien in einer Hand, die Residenzpflicht, u. s. w.; dann die Errichtung von Schulen bei jeder Kollegiatkirche und die Besetzung der kirchlichen Ämter mit frommen und würdigen Priestern. 2. Die Bischöfe seien zum Verweilen in ihrem Sprengel und zur persönlichen Verwaltung ihres Amtes zu verpflichten, wenn nicht die Verhältnisse sie zwingen, für dieselben durch andere sorgen zu lassen. Wenn sie selbst dazu nicht tauglich sein sollten, sei die Leitung der Diözese nicht einem Vikar allein zu übertragen, sondern tauglichen Leuten, welche die Arbeiten unter sich teilen. Visitationen der Pfarreien und Diözesansynoden sollten alle Jahre stattfinden. 3. Weder für die Taufen, noch für die Firmungen und Kommunionen, noch für die Erteilung der Weihen, Einweihung der Kirchen, Einsegnung der Eheleute, Begräbnisse und Trauergottesdienste sei eine Bezahlung zu verlangen; alles soll unentgeltlich vorgenommen werden. Wenn einige Kirchen dergleichen Bezahlungen nicht entbehren könnten, sollten reichere ihnen

[1]) Vgl. Archiv XLV. 65.
[2]) Schelhorn, I. 518—521.

zu Hilfe kommen oder Benefizien ohne Seelsorge mit ihnen verbunden werden[1]). 4. Gegen die Simonie seien die alten Gesetze zu erneuern. 5. Es wäre vielleicht nützlich, die Menge der menschlichen Satzungen ein wenig zu vermindern und überflüssige Gebote aufzuheben. Kein kirchlicher Vorgesetzter solle seine Gebote den Geboten Gottes gleichstellen. 6. Im Widerspruch mit den Kirchengeboten habe man öfters nur wegen zeitlicher Ursachen z. B. wegen Verweigerung des Zehenten oder anderer Bezahlungen den Kirchenbann verhängt. Eine so schwere Strafe sollte überhaupt nur über schwere Vergehen und im Falle erwiesener Unverbesserlichkeit verhängt werden. 7. Das Konzil solle Sorge tragen, daß die kirchlichen Tagzeiten andächtig gebetet würden, denn oft würden dieselben so eilig hergesagt, daß weder die Betenden von einander noch vom Volke verstanden werden können. Das könne nur dazu führen, daß die Kirchengebräuche noch mehr verachtet werden. 8. Die Breviere, Missalien und anderen kirchlichen Bücher seien genau durchzusehen und von allem zu reinigen, was sich im Laufe der Jahre Unnützes, Erdichtetes und Ungeeignetes eingeschlichen hat; auch möge man die allzu langen Gebete und Gesänge abkürzen und eine geeignete Auswahl treffen, damit das Wenige mit mehr Andacht gesungen und gebetet werde. 9. Vielleicht könnte man erlauben, unter die lateinischen Gesänge und Psalmen an passenden Stellen solche in der Muttersprache einzufügen. 10. Das Leben vieler Geistlichen sei nicht mehr den kirchlichen Vorschriften entsprechend, deshalb solle das Konzil sorgen, sie wieder zu einem reineren Leben zurückzuführen. 11. Das gelte besonders auch von den Klöstern; man kümmere sich in vielen derselben weder um die Haltung des Gottesdienstes noch um die Ordenszucht. Einige Prälaten bekennen sich nur mehr äußerlich zur katholischen Religion, in Wahrheit seien sie Häretiker. Die Klostereinkünfte und klösterlichen Besitzungen zögen sie an sich und kümmerten sich nicht um einen guten Nachwuchs. Wenn noch Ordensleute da seien, so verführen sie dieselben, daß sie bald ebenso ausgelassen leben wie ihre Obern und dann aus dem Kloster austreten. So geschehe es, daß auch in großen und reichen Klöstern teils wegen Unwissenheit, teils wegen der geringen Zahl der Klostergeistlichen der Gottesdienst nicht mehr gehalten werden könne. Sie rühmten sich ihrer Exemtionen, hielten viele Bediente und Pferde und vergeudeten das Kirchengut oder bereicherten damit ihre Verwandten. Das Konzil

[1]) Schelhorn I. 528 f.

möge erwägen, wie diese Orden wieder zur alten Strenge zurückgeführt oder wenigstens unter einer gemilderten Regel wieder zu einer geordneten Lebensweise gebracht werden könnten, damit so große Güter und Reichtümer der Klöster nicht so lasterhaft verschleudert würden[1]).

Um den Neigungen des unwissenden Volkes, welches die feineren Religionsstreitigkeiten nicht verstehe, aber aus Abneigung gegen gewisse kirchliche Anordnungen, besonders an der Kommunion unter einer Gestalt, am Fastengebote und an dem Verbote der Priesterehe Anstoß nehme und darum der Häresie geneigt sei, mehr entgegenzukommen, beantragte der Kaiser: 1. Das Konzil möge gestatten, daß ein jeder Priester allen jenen, welche es fordern, die Kommunion unter beiden Gestalten austeilen dürfe. Die Worte der heiligen Schrift: ‚Nehmet hin und trinket alle daraus‘, lägen manchen so sehr am Herzen, daß sie lieber sterben, als sich den Kelch entziehen lassen wollten. Viele seien nur deshalb protestantisch geworden, weil diese den Gebrauch des Kelches gestatteten. 2. Auch das Fastengebot könnte in mancher Beziehung erleichtert werden; aber alles solle gut erwogen werden. 3. Auch die Priesterehe müsse in einigen Gegenden gestattet werden; denn manche verheiratete Gelehrte wenden sich an die Protestanten um einen Kirchendienst, weil sie wegen ihrer Gemahlinen bei Katholiken keinen erhalten könnten, und das Verlangen nach Heirat sei bei den Priestern so sehr angewachsen, daß man unter hundert Pfarrern kaum einen treffe, welcher nicht mit einer Frau lebe. Würde man an manchen Orten alle verheirateten Priester abschaffen, so blieben die Pfarren ohne Seelsorger[2]).

Zur Hebung des Unterrichtes und der Erziehung in der wahren Religion, verlangt der Kaiser: 1. Die Verfassung eines Katechismus oder Inbegriffes der katholischen Lehre, welchen alle Pfarrer unter schweren Strafen anzunehmen verpflichtet werden sollten; 2. auch eine neue Evangelienpostille und eine Kirchenagende wäre wünschenswert[3]).

Um so schlechte Priester leichter entbehrlich machen zu können, sollte das Konzil anordnen, daß 1. mehrere Pfarren einstweilen einem Pfarrer übertragen werden können; 2. andersgläubige Pfarrer, welche man zur katholischen Kirche bekehre, nach gutem Unterrichte in einer

[1]) Schelhorn I. 535 ff.

[2]) Schelhorn I. 546—558.

[3]) A. a. O. 558 ff.

katholischen Lehranstalt für die Seelsorge verwendet werden könnten. Um mehr Priester zu erhalten, sollten die Bischöfe für die Errichtung neuer Lehranstalten sorgen. 3. Wenn in einer Diözese keine solchen vorhanden seien, so sollten die Bischöfe wenigstens in einer benachbarten Hochschule Kollegien oder Stipendien für die ihrigen gründen. 4. Weil in manchen Schulen und von manchen Geistlichen schlechte Bücher gelesen werden, so sollte man ein Verzeichnis guter Bücher anfertigen lassen und andere verbieten. 5. In mehreren Ländern seien die Bistümer zu groß und erstreckten sich oft über mehr als 40 bis 60 deutsche Meilen. Diese sollen geteilt und mehr Bistümer errichtet werden. 6. In Betreff der Kirchengüter, welche verweltlicht worden seien, wäre es vielleicht besser, einstweilen die kirchlichen Gesetze nicht durchzuführen[1]).

Dieses Gutachten, welches mit Benützung älterer Schriften des Bischofes von Merseburg, des Erzbischofs von Prag Anton Brus, des Bischofes Urban Textor von Laibach, des kaiserlichen Rates Dr. Gienger, von Singkmoser, Staphylus und Seld verfaßt und von mehreren kaiserlichen Räten begutachtet und gebilligt worden ist[2]), enthielt mehrere Punkte, welche den Konzilslegaten gefährlich schienen. Vor allem konnte man den Papst nicht in dieser Weise in die Reform einbeziehen, dann waren auch die Zugeständnisse, welche der Kaiser wenigstens für einige Gebiete des deutschen Reiches verlangte, besonders die Gestattung des Kelches und der Priesterehe sehr bedenklich. Würden sie dem Konzil vorgelegt werden, konnte leicht der Streit und die Uneinigkeit noch größer werden. Darum trugen die Legaten Bedenken, diese Denkschrift dem Konzile vorzulegen[3]).

Am 10. Juni verließ der erste Vertreter des Kaisers, Erzbischof Anton Brus, Trient, um in Wien auf sein Bistum zu verzichten und in Prag die neue Würde anzutreten[4]). Bei dieser Gelegenheit erstattete er dem Kaiser einen ausführlichen Bericht über die Vorgänge in Trient, in welchem er seine Klagen über die Haltung und das Vorgehen der Spanier wiederholt. Bevor noch alle Ora-

[1]) Schelhorn I. 561 ff. Le Plat, V. 260—266. Raynald, Annales 1562. 59. Buchholtz, Ferdinand I. VIII. 447—456.

[2]) Archiv XLV. 57. 95.

[3]) Raynald, Annales 1562. 60. Vgl. Le Plat V. 328 f.

[4]) Borový, Brus 30.

toren in Trient versammelt gewesen wären, hätten die spanischen Bischöfe inständigst gebeten, das Konzil als eine Fortsetzung des früheren zu erklären, damit die Beschlüsse, welche in den früheren Versammlungen gefaßt worden seien, dadurch mehr bekräftigt würden, und Kaiser Karl V., durch dessen Tätigkeit das Konzil ursprünglich berufen worden sei, nicht etwa der gebührenden Ehre beraubt würde. Auch das Ansehen des Papstes und der Kirche dürfe man nicht der Gefahr aussetzen, eine Einbuße zu erleiden, wenn ein neues Konzil begonnen würde. Aber das Konzil sei nicht allein wegen der Spanier da, sondern hauptsächlich um jene Völker zu heilen, welche durch das Eindringen der Häresie gelitten haben. Deshalb hätten die kaiserlichen Oratoren sich Mühe gegeben, daß das Konzil begonnen werde, ohne es ausdrücklich als eine Fortsetzung des alten zu erklären und hätten dieses bis zur bevorstehenden vierten Sitzung auch glücklich erreicht. Während dieser Zeit hätten die Väter in den Sitzungen über einige Reformationsartikel verhandelt. Aber als die Spanier gesehen, daß die von ihnen aufgeworfenen Fragen über die Residenzpflicht der Bischöfe zurückgestellt und bis zu den Verhandlungen über das Sakrament der Priesterweihe vertagt würden, hätten sie wieder mit allem Eifer die Fortsetzungserklärung verlangt und auch beim heiligen Vater in Rom durch Briefe und durch ihren Gesandten heftig darauf bestanden. Nur durch das Schreiben seiner Majestät des Kaisers sei es verhindert worden, daß in der vierten allgemeinen Sitzung diese Erklärung nicht erfolgt sei. Bis zur fünften Sitzung, welche auf den 16. Juli angesagt sei, werde sie nicht erfolgen.

Dann klagt Brus über die Verwirrung der Ordnung bei der Vorlegung der auf dem Konzil zu behandelnden Dinge und wünscht, daß sich der Kaiser das Recht sichere, daß mit Übergehung aller andern Vorlagen nur das behandelt werde, was in der kaiserlichen Denkschrift enthalten sei. Das Konzil solle die Übelstände in Deutschland und in den kaiserlichen Erbländern, wie sie von ihrem Fürsten selbst aufgedeckt worden seien, in Erwägung ziehen und in seine ärztliche Behandlung nehmen. Einem Fürsten sei nicht bloß erlaubt, dies zu verlangen, sondern es wäre sogar eine Schande, es nicht zu tun. Um wie viel mehr sei dies dem Herrscher der christlichen Welt zu gestatten. Seine Majestät möge also die Kardinäle ersuchen, daß sie die Artikel der genannten Denkschrift den Vätern vorlegen oder wenigstens gestatten, daß dieses von den kaiserlichen Oratoren mit der notwendigen Vorsicht geschehen dürfe. Besonders unerträglich seien die Anhäufungen

der Benefizien in einer Hand und die Mißbräuche beim päpstlichen Hof in Rom[1]).

Unterdessen hatte der Kaiser aus Rom die erfreuliche Nachricht erhalten, daß der Papst schon jetzt an der Reform seines Hofes arbeite und Willens sei, die den päpstlichen Nuntien gewährten Vollmachten zu widerrufen. Er gab daher seinem Gesandten die Weisung, die Reformation des päpstlichen Hofes zu fördern, jedoch dem Nuntius in Wien nicht alle Vollmachten entziehen zu lassen, weil vieles besser durch den Nuntius als durch die römische Kurie selbst geordnet werden könne und weil viele sich um die Dispensen des heiligen Stuhles kaum mehr kümmern würden, wenn sie dieselben durch den Nuntius nicht erhalten könnten. Was sich für die Nuntien anderer Könige eigne, wolle er nicht erörtern[2]).

In Trient kamen bald nach der Abreise des Erzbischofs Brus fünf Fragen über das allerheiligste Altarssakrament und die Kommunion unter beiden Gestalten zur Verhandlung[3]). Zur Frage über die Gestattung des Kelches stellte man den Antrag: ‚Weil in einigen sonst katholischen Ländern die Sitte, das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten zu empfangen, lange beibehalten worden ist und jetzt noch in denselben Orten von sehr vielen beibehalten wird, zwar nicht in der Absicht, wie man im Namen jener Länder an dieses hl. Konzil berichtet hat, damit man meine, es sei in der einen Gestalt nicht dasselbe enthalten wie in der andern, sondern eher, wie die Leute selbst sagen, aus Andacht; so wünschten sie, mit gütiger Erlaubnis der hl. römischen Kirche oder dieser Versammlung, diese ihre und ihrer Vorfahren Sitte beibehalten zu dürfen. Mit Rücksicht auf diesen so lange gehegten Wunsch und in Anbetracht der Zeitverhältnisse gebietet und befiehlt diese Versammlung den Bischöfen jener Länder, daß sie nach der ihnen von dieser hl. Versammlung oder vom apostolischen Stuhle schriftlich zu übergebenden Anweisung als Gesandte des apostolischen Stuhles in dieser Angelegenheit mit den Laien bei der Spendung dieses Sakramentes sich gut verhalten. Wenn sie anders als nach dieser Vorschrift die Art der Kommunion festsetzen, verfallen sie den Kirchenstrafen, die in jener Anleitung angeordnet werden‘[4]).

---

[1]) Sickel 331—334.

[2]) Sickel 335 f.

[3]) Le Plat V. 202 ff.

[4]) ‚Quoniam in nonnullis provinciis alioqui catholicis mos communicandi sub utraque specie diu retentus est ac in praesentia apud

Vom 10. bis zum 20. Juni sprachen darüber in 21 Sitzungen 63 Theologen, darunter an erster Stelle der päpstliche Theologe P. Salmeron S. J. Er bewies, daß die Kommunion unter beiden Gestalten zum Heile nicht notwendig sei und daß die Gestattung des Kelches viele Nachteile mit sich bringe. Viele andere Theologen sprachen im gleichen Sinne, so daß Bischof Draskowitz in seinem Berichte an den Kaiser am 16. Juni sich zur Klage veranlaßt fühlte: ‚Weil beinahe alle Theologen Spanier sind und die Verhältnisse und Schwierigkeiten außerhalb ihres Landes wenig kennen, sprechen sie so, als ob alles noch in gutem Stande und keine oder nur sehr geringe Religionsstörungen vorgekommen wären. Nur Canisius hat gestern sehr zweckmäßig gesprochen und die Väter günstiger gestimmt für die Kelchgestattung. Wenn Bischöfe und Theologen da wären, die mit den Verhältnissen in Deutschland bekannt, könnten wir vieles erreichen; aber jetzt hängt alles von den Italienern und Spaniern ab'[1]).

Am 23. Juni wurden die Verhandlungen über diesen Punkt geschlossen. Was schließlich herauskommen würde, wußte Draskowitz an jenem Tage noch nicht. Nach seiner Meinung neigte ein großer Teil der Väter zur Kelchgestattung, aber er fürchtete, daß sie jemand davon abbringen könnte. Von den Theologen war keiner (Canisius war wohl schon abgereist) und von den Bischöfen nur wenige mit den deutschen Verhältnissen bekannt, deshalb fiel es dem Orator schwer, die Forderungen des Kaisers durchzusetzen. Daß ein hierauf bezügliches Dekret zuerst dem Papste nach Rom geschickt werde, wie es die

---

quamplurimos ipsis in locis retinetur, non eo tamen animo prout earum provinciarum nomine ad hoc s. concilium delatum est, ut putaretur non idem in una quod in utraque specie contineri, sed potius quadam devotione, ut provinciales ipsi aiunt, commoti cuperent S. R. ecclesiae vel huius S. synodi benigno permissu hunc eorum maiorumque morem se posse retinere: idcirco eadem S. synodus volens diuturni eorum desiderii ac temporum qualitatis habere rationem, praecipit et mandat episcopis earum provinciarum, ut secundum formam et instructionem eis ab hoc sacro concilio vel a S. sede apostolica scriptis exhibendam in hoc duntaxat tamquam sedis apostolicae legati in huius SS. sacramenti administratione cum ipsis laicis foriter se gerant, daturi certo poenas in instructione statuendas, si aliter quam eis praeceptum fuerit huius sacramenti modum executioni mandaverint'. Sickel 338 vgl. 331.

[1]) Sickel 331.



Legaten verlangten und dann mit der Autorität des heiligen Stuhles dem Konzile zur Bestätigung vorgelegt werde, wollte er nicht gestatten, weil er ein solches Vorgehen mit der Ehre des Konzils nicht vereinbar hielt. Die Absicht des Kardinals von Gonzaga, die Legatur niederzulegen, weil man ihn in Rom verklagt habe, daß er in Sachen der Fortsetzungserklärung und der Residenzpflicht nicht getreu nach den Anweisungen des Papstes gehandelt habe, schien ihm ein Vorbote zu sein, daß das Konzil sich bald auflösen werde[1]).

Der Papst war nach dem Berichte des kaiserlichen Gesandten in Rom wenigstens nicht gegen die Kelchbewilligung und dachte auch daran, die Zulassung Verheirateter zur Priesterweihe zu gestatten, wünschte aber die Beschleunigung der Beratungen in Trient, weil den Bischöfen der Aufenthalt in der Stadt wegen der Auslagen und der Entfernung von ihren Diözesen zu lange dauere. Der Kaiser möge in Rücksicht auf diese Umstände wenigstens die gleichzeitige Behandlung von dogmatischen Fragen nicht hindern, damit das Konzil um so schneller beendigt werden könnte[2]).

Ferdinand lehnte die ihm von den Legaten angetragene Verhandlung mit dem König von Spanien in Betreff der Fortsetzungserklärung ab, weil er Uneinigkeit fürchtete, war aber gegen das Konzil zu großer Nachgiebigkeit bereit. Wenn man diese Erklärung nicht bis zum Ende des Konzils vertagen könne, sollte man wenigstens nicht so rasch die Sache entscheiden, sondern alles den Konzilsvätern zur Beratung vorlegen und die Gründe dafür und dawider genau prüfen. Er werde sich den Beschlüssen des Konzils fügen. Im Übrigen ermahnt er seine Oratoren, dafür zu sorgen, daß die Legaten seine Denkschrift dem Konzile zur Beratung vorlegen lassen. Vor allem aber sollten die Oratoren fleißig darauf bestehen und dahin arbeiten, daß die Beratungen und Besprechungen über diese Denkschrift nicht vernachlässigt oder zurückgestellt werden, sobald einmal die Legaten bewiesen haben, daß die Väter aus freien Stücken, wie es sonst Sitte ist, unter einander darüber beraten, wenn in der genannten Schrift etwas Frommes und Gutes enthalten sei. Wenigstens sollten jene Artikel, welche nicht zu mißbilligen oder zu verwerfen befunden werden, einzeln den Vätern zur Prüfung vorgelegt werden. Am meisten aber sollen sie darauf sehen, daß dem Konzile seine volle Freiheit gewahrt

[1]) Sickel 337. 338.
[2]) Sickel 339. 340.

bleibe. Von der Freiheit des Konzils hänge sein Erfolg ab; deshalb sollten sie sich mit den Oratoren anderer Fürsten zum Schutze derselben verbinden.

Für das Konzil eine Wache zu bestellen, lehnte er ab, damit es nicht den Anschein gewinne, als wollte er die Konzilsbeschlüsse mit bewaffneter Macht in Schutz nehmen und ausführen[1]). Über andere Angelegenheiten, welche ihm der Erzbischof mitgeteilt hatte, geht er hinweg.

Am 30. Juni konnte Draskowitz endlich berichten, daß man in Betreff der Kommunion über vier Sätze sich geeinigt habe. Sie lauteten kurz: 1. Wer sagt, daß es ein göttliches Gebot sei, den Kelch zu nehmen, 2. wer sagt, die Kirche habe geirrt, als sie den Gebrauch des Kelches für die Laien verbot, 3. wer sagt, daß man bei der Kommunion unter einer Gestalt nicht den ganzen Christus empfange, wie unter zwei, 4. wer behauptet, daß es notwendig sei, den Kindern die Kommunion auszuteilen, sei verflucht[2]). Über die Frage, ob der Gebrauch des Kelches in einigen Ländern zu gestatten sei, habe man keine ‚Kanones' schreiben können, weil man bemerkte, daß die Ansichten der Väter sehr auseinander gehen, so daß vorher noch eine eingehendere Besprechung stattfinden müsse[3]). Nachdem die kaiserlichen Oratoren diesbezüglich sich nach den Ansichten der Väter erkundigt, hatten sie am 27. Juni den Legaten nochmals eine eingehende Darlegung ihrer Gründe für die Gestattung des Kelches besonders in Böhmen und Mähren mit der Bitte überreicht, sie den Vätern zur Beratung vorzulegen. Da auch der Herzog von Bayern für seine Länder um die Gestattung des Kelches gebeten hatte[4]), so hofften sie in dem Orator Augustin Baumgartner einen Mitkämpfer zu haben. Aber der Rangstreit, welchen dieser mit dem Vertreter der Republik Venedig hatte, hinderte seine Tätigkeit in den Versammlungen. Die Hoffnung auf eine günstige Erledigung der kaiserlichen Forderung wurde mit jedem Tag geringer. Am 7. Juli berichteten die kaiserlichen Oratoren Thun und Draskowitz, daß plötzlich viele Väter ihre Meinung geändert hätten und jetzt gegen die Kelchgestattung seien. Die Ursachen dieser plötzlichen Schwenkung konnten sie sich nicht recht

[1]) Sickel 343. 344.
[2]) Pallavicini III. 31.
[3]) Sickel 345.
[4]) Le Plat. V. 345.

erklären. Nach dem Urteile der Legaten wäre der nächste Anlaß dazu gewesen, daß der bayerische Orator nicht allein den Kelch, sondern zugleich auch die Erlaubnis, verheiratete Männer zu Priestern zu weihen, gefordert habe. Das habe bei den Vätern die Furcht erzeugt, wenn man eines gestatte, so werde man noch mehr verlangen. Dazu komme noch, daß auch die Franzosen dem Konzil eine ähnliche Bittschrift überreicht haben. So vielen Völkern den Kelch zu gestatten, halte man für gefährlich. Die kaiserlichen Oratoren hatten gehofft, das Konzil werde eher geneigt sein, ihre Bitte zu gestatten, wenn mehrere Völker den Kelch verlangen. Die Legaten waren entgegengesetzter Ansicht. Übrigens wurde es den Oratoren bald klar, daß die Mehrheit der Väter gegen sie stimmen werde, weil die Spanier und Italiener das Übergewicht hatten. Die päpstlichen Legaten waren teils für teils gegen die Kelchgestattung. In diesem Augenblicke waren sie völlig ratlos und schienen keinen Ausweg zu finden. Sie sprachen also wieder mit den kaiserlichen Oratoren und machten sie aufmerksam, daß die in Betreff der Kelchbewilligung aufgestellten zwei Sätze auf eine Annahme in der öffentlichen Sitzung nicht zählen könnten. Die Oratoren baten sie um Aufschub der angekündigten Sitzung und um Vertagung aller Vorlagen über das allerheiligste Altarssakrament. Das konnten die Legaten mit Rücksicht auf den Papst und die Konzilsväter nicht gewähren. Sie rieten also, der nächsten öffentlichen Sitzung nur die oben genannten vier Artikel über die Eucharistie vorzulegen, die Frage über die Kelchgestattung auf später zu verschieben. Die kaiserlichen Oratoren zeigten sich geneigt, dieser Meinung beizutreten, wenn man 1. in der nächsten Sitzung öffentlich verspreche, die auf diese Frage bezüglichen zwei Sätze nach der Sitzung den Vätern zu eingehender Besprechung und Beratung vorzulegen; 2. dieses zu einer Zeit tue, wann es die Oratoren für gut fänden; 3. mittlerweile den heiligen Vater in Rom für die Gestattung des Kelches günstig zu stimmen suche. Die Legaten versprachen diese Bedingungen einzuhalten, gemeinsam und einzeln dem Papste zu schreiben und ihn zu bitten, diese Angelegenheit zu fördern[1]). Auf den Kaiser machte diese Nachricht einen wenig günstigen Eindruck. Zwar konnte ihm der Kardinal von Mantua bald darauf die Zusicherung geben, daß er auch noch ferner seine Würde beibehalten und als päpstlicher Legat das Konzil leiten werde, aber seine Besorgnisse

[1]) Sickel 347—349.

wegen der Haltung des Konzils wurden dadurch kaum gemildert. Bei seinem Gesandten in Rom, Prospero von Arco, klagte er über die zu geringe Freiheit des Konzils[1]) und richtete an die Oratoren in Trient am 16. Juli folgendes Mahnschreiben: ‚Die Briefe vom 7. Juli haben wir erhalten. Mit besonderer Verwunderung und Bedauern haben wir daraus ersehen, daß viele Väter ihre Ansicht über die Gestattung des Kelches schnell änderten, das Reformationswerk vernachlässigten und auf die allgemeine Not so wenig Rücksicht nähmen. Die meisten Geschäfte würden in so verkehrter Weise abgetan, daß man dort nichts erreichen könne ohne gewisse große Umwege zu machen[2]). Wenn die Legaten und Konzilsväter ihr bisheriges Vorgehen auf dem Konzile auch in Zukunft beibehalten wollen, so daß man nichts erreichen kann außer durch Anwendung verschiedener Künste, wenn man bei der Abstimmung mehr auf den Willen und die Gunst anderer sieht, als auf die Forderungen des Gemeinwohles und auf die Ehre Gottes, so wäre es nach unserem Urteile viel besser, wenn ein solches Konzil gar nie begonnen worden wäre, weil man davon mehr Verwirrung und Uneinigkeit als Beruhigung, Einigkeit und Vorteile zu erwarten hat. Euere Pflicht ist es, wie ihr bisher getan habt, auch in Zukunft nach Kräften eifrig und fleißig sich zu bemühen durch Mahnungen, Bitten und Aneiferungen zu bewirken, daß alles gesetzmäßig und in guter Ordnung sich vollziehe und dem Konzil seine Freiheit gelassen werde. Wir haben beschlossen, darüber mit dem Papste nochmals zu unterhandeln‘[3]).

Dann wiederholte er seine Befehle, jene Vorschläge, welche er ihnen vor einigen Tagen gesandt habe, wenigstens einzeln und bei günstiger Gelegenheit den Vätern zur Prüfung vorlegen zu lassen. Besonders sollten jene zwei Sätze, welche jetzt zurückgestellt werden, nach der Sitzung am 16. Juli wieder vorgenommen und in keiner Weise unterschätzt werden. Die Bedingungen, unter welchen die Oratoren die Zurückstellung der zwei Sätze über die Gestattung des Kelches gestattet haben, seien einzuhalten. Nur gegen die dritte habe er das Bedenken, daß dadurch leicht gegen die Freiheit des Konzils ein Vorurteil geschaffen werden könnte. Es gehe nicht an, daß die

[1]) Sickel 354—357.

[2]) Pleraque negotia ordine tam sinistro geri, ut nihil istic nisi magnis quibusdem practicis effici possit.

[3]) Sickel 358.

Kanones zuerst in Rom von dem Papste und den Kardinälen zusammengestellt und dann dem Konzil vorgelegt werden[1]).

In der Sitzung am 16. Juli wurden die vier Kanones über die heilige Kommunion angenommen ohne das Konzil ausdrücklich als eine Fortsetzung der früheren Sitzungen zu erklären. Jedoch fürchteten die Oratoren, diese Erklärung werde sich in der Zukunft kaum vermeiden lassen. Ihrerseits würden sie nicht unterlassen, so oft sich Gelegenheit bieten würde, die Legaten zu erinnern, auf die Bedürfnisse des deutschen Reiches und der Länder des Kaisers nicht zu vergessen. Es sei kein Grund vorhanden, weshalb sie die Zusendung der Denkschrift des Kaisers lästig finden sollten. Sie glaubten zwar jetzt die Schrift einstweilen nicht weiter urgieren zu sollen, damit dadurch nicht etwa die Kelchbewilligung verhindert werde; denn oft könnten sie die Bemerkung hören, wenn man ihnen eines gestatte, dann verlangen sie gleich wieder etwas Neues[2]). Der Kaiser riet seinen Oratoren, sich in der Reformationsangelegenheit mit den spanischen Bischöfen ins Einvernehmen zu setzen und zu erforschen zu trachten, welche Stellung die Oratoren von Venedig, Portugal und der Eidgenossen dazu einnehmen[3]), vor allem aber die Freiheit des Konzils zu wahren. Wenn diese gewahrt sei und die Väter aus eigenem Antriebe beschließen würden, das Konzil als die Fortsetzung der früheren Sitzungen zu erklären, so wäre es nicht notwendig, daß sie sich von den öffentlichen Beratungen zurückzögen, wohl aber, wenn diese Erklärung auf Betreiben der Legaten erfolgen würde[4]).

Da auf dem Konzil die Italiener und Spanier das Übergewicht hatten und besonders die Italiener als treue Anhänger des Papstes galten, welche nur das beschließen, was vorher in Rom für gut befunden worden ist[5]), wuchs am Hofe des Kaisers das Mißtrauen gegen das Konzil. ‚Über das Konzil‘, schreibt P. Canisius am 31. Juli von Innsbruck aus an den Kardinal Hosius, ‚wird viel geredet. Was mich ein wenig besorgt macht, ist der Umstand, daß auch vom Hofe des Kaisers und von seinen Schreibern Berichte verbreitet und hier der Landesregierung mitgeteilt werden, welche geeignet sind, das An-

[1]) A. a. O

[2]) Sickel 360.

[3]) Sickel 362.

[4]) A a. O.

[5]) Sickel 362. 363.

sehen der Versammlung herabzusetzen und die Gegner derselben in ihrer Keckheit zu bestärken. Es ist mir eine Schrift unter die Augen gekommen, welche ebenfalls vom kaiserlichen Hofe ausgegangen ist, in welcher der Papst und seine Anhänger arg mitgenommen werden. Man wirft ihnen vor, daß sie dem Konzile die Freiheit rauben. Da nicht alle diese Regierungsräte ganz zuverlässig sind und ohne Zweifel auch an den Höfen anderer Fürsten solche Anklagen verbreitet sind, so können Eminenz leicht ermessen, wie groß die Gefahr ist und welcher Nachteil daraus für die Kirche und die Religion entstehen kann'[1]).

In Trient setzten die Theologen und Bischöfe ihre Beratungen und Besprechungen über die heilige Messe fort, während die kaiserlichen Oratoren aus der Denkschrift des Kaisers die auf die Kelchbewilligung bezüglichen und andere auf die Not Deutschlands hinweisenden Sätze zusammenstellten, um sie den Vätern zu überreichen. Sie hofften dadurch die Väter zur Annahme ihrer Vorschläge bewegen zu können[2]). Am 4. August konnte Draskowitz melden, daß man wegen der Fortsetzungserklärung nicht mehr in Sorge zu sein brauche. Die nächste Sorge der Oratoren sei, bei günstiger Gelegenheit einige Auszüge aus der Denkschrift des Kaisers den Vätern zur Beratung vorzulegen. Auch die spanischen Oratoren hätten in ihrer Instruktion einige Anweisungen, welche von den in der kaiserlichen Denkschrift enthaltenen Vorschlägen nur wenig verschieden seien. Der portugiesische Orator sei zwar für die Reformation, aber er habe bisher weder öffentlich noch insgeheim irgend einen Vorschlag gemacht; er pflege auch an den Sitzungen nicht teilzunehmen. Auch die Venetianer seien sehr reformfreundlich, wenn sie insgeheim mit den kaiserlichen Oratoren sprechen, hätten aber öffentlich dafür noch nie etwas getan. Der Vertreter der Schweiz nehme zwar auch selten an den Sitzungen teil, habe ihnen aber versprochen, sich zu beteiligen, wenn einmal von der Reformation die Rede sei. Der Orator von Florenz werde wahrscheinlich nur für das eintreten, was dem Papste gefalle. Der bayerische Orator sei abgereist und werde kaum mehr zurückkehren, nur der Jesuit, welchen er mitgebracht habe, sei noch in Trient[3]).

Unterdessen hatten die Konzilslegaten mit ihrer Antwort vom 28. Juli an den Kaiser ihre Haltung gerechtfertigt und zugleich auch

[1]) Ep. Can. III. 470 f.
[2]) Sickel 363 f.
[3]) Sickel 366.

die Gründe mitgeteilt, warum sie die Denkschrift des Kaisers nicht vorgelegt hätten. In einer andern Schrift widerlegten sie einige Forderungen derselben. Besonders hoben sie hervor, daß nach dem Vorbilde früherer Kirchenversammlungen auch auf diesem Konzil die Reformationsfrage nicht vernachlässigt, sondern zugleich mit den dogmatischen Fragen beraten werde. Der päpstliche Hof brauche nicht vom Konzil reformiert zu werden, weil der heilige Vater selbst daran arbeite. Die Zahl der Kardinäle zu vermindern sei nicht möglich. Die Dispensationen könne man nicht ganz abschaffen. Der Papst selbst werde sorgen, daß in dieser Beziehung mit mehr Klugheit und Vorsicht vorgegangen werde. Die Exemtionen der Klöster seien aus guten Gründen erteilt worden und könnten aus denselben Ursachen nicht so leicht weggenommen werden. In Betreff der Benefizien habe das Konzil bereits Reformationsdekrete erlassen. Diözesansynoden würden in vielen Kirchensprengeln schon jetzt abgehalten. In Betreff der Bezahlungen für die Erteilung der Weihen habe das Konzil schon vorgesorgt. Die Simonie sei ohnehin schon durch viele Erlässe des heiligen Stuhles verboten. Was die Gebote der Kirche betreffe, so könne sie im Gewissen verpflichtende Gesetze erlassen. Wenn man glaube, daß ihre Zahl vermindert werden müsse, so zeige man, welche überflüssig seien. Daß die kirchlichen Tagzeiten erbaulicher und mit mehr Andacht gebetet werden, haben die Bischöfe und Prälaten zu besorgen. In Betreff der Breviere und Missalien bestehen schon päpstliche Verordnungen. Die Zahl der Psalmen bei den kirchlichen Tagzeiten sei eher zu vermehren, als zu vermindern, denn das Volk sei nicht gehalten, denselben beizuwohnen, die Geistlichen dagegen seien vermöge ihres Amtes verpflichtet, sie zu beten, das sei ihre Tagesarbeit. In Betreff der Kirchensprache sollte die alte Sitte nicht verändert werden. Wenn das Volk etwas nicht verstehe, sollen es ihm die Pfarrer erklären. Über die Zurückführung des Klerus zu einem reineren Leben verhandle man auf dem Konzil umsonst, es sei genug die früheren Beschlüsse und Erlässe zu befolgen. Die Kommunion unter beiden Gestalten werde in der nächsten Sitzung verhandelt werden. Über die Einführung der Priesterehe und die Erleichterung des Fastengebotes könne man auf dem Konzil nicht sprechen, weil allein schon die Aufwerfung solcher Fragen großes Ärgernis erregen würde[1]). Der Kaiser

[1]) Schelhorn, Amoenitates I. 578–585. Sickel 368 ff. Raynald, Annales 1562, 61. 62. Vgl. Le Plat 425–428.

erteilte hierauf seinen Oratoren neue Aufträge, wie sie die Reformation zu betreiben hätten, und erhielt endlich die freudige Nachricht, daß die Legaten am 10. August seinem Orator Draskowitz versprochen hätten, in der nächsten Woche über die Kelchbewilligung verhandeln zu lassen. Erzbischof Anton Brus, welcher im Interesse seiner Diözese gerne auf seine Rücksendung nach Trient verzichtet hätte, mußte auf Bitten Draskowitz', der einen Gehilfen begehrte[1]), dahin zurückkehren. Am 11. März traf er wieder in Trient ein und übergab den Legaten einen Brief, in welchem er besonders die von ihm auf der Reise gesammelten Erfahrungen geltend machte, um das Werk der Reform im Sinne des Kaisers zu fördern[2]). In der Theologenversammlung am 22. August erfolgte endlich die ‚propositio de calice cum conditionibus', mit einer Einleitung des Kardinals von Mantua[3]). Am 25. verließ Brus wieder Trient und berichtete dem Kaiser mündlich. Die Oratoren entschuldigten sich, daß sie das kaiserliche Schreiben über die Bemerkungen der Legaten zu seinen Forderungen[4]) nicht zu überreichen gewagt hätten, weil es leicht die Kelchfrage hätte hinausschieben können[5]).

Wie im Juni waren auch jetzt die Theologen und Bischöfe über diese Frage sehr verschiedener Meinung. Anfangs September konnte Draskowitz noch keine Nachricht geben, welches etwa das Schicksal der beiden über diese Frage aufgestellten Kanones sein werde. Er teilte die Väter in fünf Gruppen; eine Gruppe war ganz gegen die Kelchgestattung, eine andere war dafür, eine dritte wollte überhaupt nichts entscheiden, sondern alles dem Papste überlassen, die vierte Gruppe stimmte für die Gestattung des Kelches jedoch so, daß die Ausführung dieses Beschlusses dem heiligen Stuhl überlassen werde, die fünfte war auch jetzt noch für eine Vertagung dieser Frage. Um zu einer Entscheidung zu gelangen, sollten alle diese Meinungen in kurze Sätze zusammengefaßt den Vätern zur Abstimmung vorgelegt werden, um zu sehen, welche Aussicht auf Annahme hätte[6]). Die Mehrzahl der

[1]) Sickel 364. 370.
[2]) Sickel 370.
[3]) Bei Le Plat, V. 455.
[4]) Le Plat, V. 449–455.
[5]) Sickel 370.
[6]) Sickel 374.

Väter stimmte schon bei diesen vorbereitenden Sitzungen dafür, daß die ganze Angelegenheit dem Papste überlassen werde[1]).

Ferdinand verlangte die Übergabe seines Briefes an die Legaten und ermahnte die Oratoren, die Vertreter des Königs von Frankreich und anderer Fürsten in ihren Bestrebungen, vor allem die Reformationsfragen zu verhandeln, zu unterstützen. Wenn man die Beratungen über dogmatische Fragen in keiner Weise vertagen wolle, so sollten wenigstens die getroffenen Entscheidungen jetzt noch nicht veröffentlicht werden[2]). Die Oratoren entschuldigten ihre Haltung mit dem Hinweise auf die Schwierigkeit der Lage. Sie hätten ohnedies in Betreff der Erlangung der Kelchbewilligung große Hindernisse gefunden. Was würde erst geschehen sein, wenn sie den Brief des Kaisers gleich nach der Ankunft des Erzbischofes überreicht hätten? Die päpstlichen Legaten fürchteten sich weniger vor einer ernstlichen Reformation als gewisse Bischöfe[3]). Die Kelchangelegenheiten waren am 17. September zur Abstimmung vorgelegt worden. Die Mehrzahl der Väter stimmte dafür, daß die ganze Angelegenheit dem Papste überlassen werde, damit dieser in seiner Weisheit nach eigenem Ermessen anordne, was er zum Wohle der Christenheit und zum Heile derer, die den Kelch fordern, für notwendig erachte[4]). Die kaiserlichen Oratoren berichten darüber am folgenden Tage: ‚In Betreff der Kelchangelegenheit wird Eure Majestät, wie wir glauben, auf einem anderen Wege erfahren, welche Anstrengung, welchen Fleiß und welche Mühe wir es uns haben kosten lassen, das zu erreichen, was wir verlangten. Nichts ist auf diesem Konzil jemals mit größerer Erregtheit und größerem Lärm behandelt worden. Alle Spanier waren unsere Gegner mit Ausnahme des Bischofs von Granada, sie schienen nicht aus christlichem Eifer zu handeln sondern als ob sie sich gegenseitig verschworen hätten. Es ist kaum möglich, daß in dieser Zeit alle Bischöfe Spaniens in dieser Frage dasselbe dächten, da man doch gesehen hat, wie uneinig sie sonst sind. Dazu kommt, daß sie in der Weise ihre Stimmen abgaben, als ob alles nach Vereinbarung geschehe‘.

---

[1]) A. a. O.

[2]) Sickel 381 f.

[3]) A. a. O.

[4]) Grisar, Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Konzil von Trient in d. Z. V. 676. Die zwei Artikel bei Jacobi Lainez disputationes Tridentinae II. 24. 25.

‚Der General der Jesuiten, Dr. Jakob Lainez, dem vom heiligen Vater das Recht verliehen wurde, auf dem Konzile zu sprechen, hatte nicht genug daran, daß er uns in einer langen Rede aber mit sehr schwachen Beweisen und auch mit höhnischen Worten entgegengetreten ist, sondern suchte auch viele Bischöfe zu bewegen, dasselbe zu tun. Diesen Vorsatz hatte er auch bei der öffentlichen Sitzung in der Kirche hartnäckig gehalten, obwohl früher Canisius aus derselben Gesellschaft anders gedacht und seine Meinung auch in öffentlicher Rede dargelegt hat‘.

‚Endlich haben wir diesen Beschluß sozusagen mit Gewalt den Vätern entwunden, nachdem wir alles versucht hatten. Wenn er auch nicht ganz unserer Meinung entspricht, so ist es doch keine Kleinigkeit sondern hat die größte Bedeutung, daß durch denselben die ganze Angelegenheit vom Konzil Seiner Heiligkeit übertragen wurde und alle Bedingungen dabei fallen gelassen worden sind‘[1].

Um dem Kaiser diesen Beschluß des Konzils erträglicher zu machen, erinnerten ihn die Oratoren in ihrem eben angeführten Schreiben, daß es jetzt keine Beschwerde für ihn sein werde, für seine Länder das vom Papste zu erlangen, was er für sie für ersprießlich halte. Wenn das Konzil den Gebrauch des Kelches gestattet hätte, würde das nie ohne einschränkende Bedingungen geschehen sein. Übrigens sei die Angelegenheit so an den Papst verwiesen worden, daß auch das Konzil irgendwie dazu seine Zustimmung gegeben habe. 42 Väter hätten dieses Dekret nicht unterschrieben, weil in demselben die Bedingungen fehlten, unter welchen das Konzil den Kelch gestatten wollte[2].

Nach der Weisung des Kaisers sollten jetzt seine Oratoren im Vereine mit den Franzosen wieder auf die Vornahme der Reformationsvorschläge und Zurückstellung aller dogmatischen Fragen dringen. Sie fürchteten jedoch, dadurch das Konzil zu sprengen, weil die Italiener und Spanier, um es schneller zu beendigen, mit gleicher Entschlossenheit die gleichzeitige Behandlung der dogmatischen Fragen forderten. Sie hätten übrigens mit ihren Versuchen, die Forderung des Kaisers für die nächste Sitzung zur Geltung zu bringen, auch keinen Erfolg gehabt, da alle Väter einmütig auf die Vorlage der auf die Sakramente der Priesterweihe und der Ehe bezüglichen Säte

[1]) Schelhorn, Amoenitates II. 559—561. Le Plat, V. 503—504.
[2]) A. a. O. Buchholtz IX. 699.

bestanden hätten. Die Reformation werde deshalb nicht ausdrücklich genannt, weil mit den dogmatischen Fragen stets auch die praktischen verbunden werden[1]).

Ferdinand bedauerte es, daß die andern Völker, mit Ausnahme der Franzosen, welche mehrere Ausnahmen für ihr Land begehrten, für die Reformation nicht begeistert seien, denn nur durch diese könne wieder Einigkeit und Einheit in der Religion erreicht werden. Das dürfe für die Oratoren kein Grund sein, von ihrer Forderung, daß man mit Zurückstellung der Dogmen nur die Reformfrage behandle, abzustehen. Nur im Falle, daß sie das nicht durchsetzen könnten, sollte beides neben einander vorgenommen werden. Er werde erwägen, was er jetzt in der Kelchfrage noch tun solle[2]).

Wie früher bei der Abfassung der Denkschrift ging Ferdinand auch bei dieser Erwägung sehr vorsichtig zu Werke. Er legte mehreren gelehrten Männern, nämlich dem P. Petrus Canisius, den Doktoren Georg Gienger und Staphylus und mehreren Priestern der Gesellschaft Jesu in Wien und Prag die Fragen vor, ob er noch weiter bei dem Konzil auf der Gestattung des Kelches bestehen, oder dieselbe vom heiligen Vater in Rom erbitten solle? Wenn er seine Forderung nochmals dem Konzile vortragen lasse, so sei zu fürchten, daß man zu harte Bedingungen beifüge und daß die Widerholung der Bitte dem Konzile schade[3]). Das Gutachten des P. Canisius war gegen die Erneuerung der Bitte auf dem Konzil. Man könne unter gewissen Bedingungen vom heiligen Vater die Erlaubnis erbitten, die Kommunion einigen Leuten, welche sie im guten Glauben begehrten, unter beiden Gestalten auszuteilen. Im gleichen Sinn, nur etwas schärfer urteilte P. Viktoria[4]).

Das Konzil fuhr fort in den Beratungen über das Sakrament der Priesterweihe und die zur Reform des Priesterstandes notwendigen Vorschriften[5]). Den kaiserlichen Oratoren dauerten diese Verhandlungen schon zu lange. Sie beschwerten sich besonders über die Spanier, welche die göttliche Einsetzung der Bischöfe als Dogma anerkannt wissen wollten, damit auch die Residenzpflicht aus göttlichem Rechte

[1]) Sickel 385 f.

[2]) Sickel 387. 388.

[3]) Ep. Canisii 499 Anm.

[4]) Ep. Canisii III. 499—514. Vgl. Sastien, Die Verhandlungen Kaiser Ferdinand I. mit Papst Pius IV. über den Laienkelch 14—25.

[5]) Sickel 390.

hergeleitet werden könnte. Am meisten bedauerte Draskowitz, daß immer mehr italienische Bischöfe nach Trient kommen; denn manche waren der Ansicht, daß dieses geschehe, um den Spaniern und Franzosen, wenn sie zum Konzile kommen würden, bei ihren Reformationsbestrebungen leichter Widerstand leisten zu können[1]). Die Ankunft der französischen Bischöfe mit dem Kardinal von Lothringen an der Spitze wurde schon anfangs November ziemlich sicher angekündigt. Einige fürchteten, daß nach ihrer Ankunft neue Streitfragen aufgeworfen würden. Besonders gefährlich konnte die damals noch immer in Frankreich vorgetragene Lehre von der Oberhoheit des Konzils über den Papst werden[2]). Ferdinand reiste am 5. November von Prag zum Reichstage nach Frankfurt und war dort einige Zeit so sehr durch Reichsangelegenheiten und insbesondere durch die Wahl seines Sohnes zum römischen Könige in Anspruch genommen, daß er erst am 15. November die Berichte seiner Oratoren vom Oktober beantworten konnte. Wie früher, so bedauerte er auch jetzt wieder, daß seine Oratoren die Zurückstellung der dogmatischen Fragen und die Vornahme rein praktischer Reformationsgesetze nicht durchsetzen könnten. Den langen Streit über die göttliche Einsetzung der Bischöfe hielt er für Zeitverlust, weil niemand daran zweifle. Die Spanier hätten die richtige Ansicht, deshalb sollten auch seine Oratoren ihnen beistehen[3]).

Während so der Kaiser noch immer mit dem Konzil nicht ganz zufrieden war, mahnte ihn der Kurfürst von Brandenburg, auf eine andere Weise die Herstellung der Einigkeit der Religion in Deutschland zu versuchen. Der Kaiser möge bei Seiner Heiligkeit dem Papste dahin arbeiten, ‚daß mit dem concilio zu Trient weiter nicht fortgefahren, sondern dasselbe zu förderlichsten eingestalt wurde; und daß anstatt desselben durch die bäbstliche Heiligkeit alle christlichen kunige und nationen ersucht worden, daß ir ieder etwa kurtz nach Ostern vier personen, zwo weltliche und zwo geistliche, die der heiligen schrifft erfahren und sonsten zu christlicher vergleichung geneigt weren, an eine gelegene mahlstadt alss Augsburg schicken wolten. zue denselben solten von der K. M. auch dem heiligen reich deutscher nation erstlichen die sechs churfürsten und aus den geistlichen fürsten die beiden

[1]) Sickel 395. 396.

[2]) Sickel 397.

[3]) Sickel 398.

cardinäl zu Trient und Augsburgk, die zwene ertzbischoffe zu Magdeburgk und Bremen und die bischoffe zu Bambergk, Wirtzburg und Eichstedt, aus den weltlichen fursten aber der Herzog von Beiern, pfaltzgraff Wolfgang zu Neuburgk, hertzog Johannes Friedrich zu sachssen, marggraff Johannes zue Brandenburg, hertzog Heinrich zu Braunschweigk, der hertzog zu Gulich, der hertzog zu Wirtenbergk und der Landgraf zu Hessen beschrieben und erfordert werden, daß ir ieder auch zweene seiner gelerten, schiedlichen und friedliebenden theologen mit sich brechte'.

Alle diese sollten in freundlicher Unterredung ohne Furcht einer Ungnade sich über die strittigen Lehren unter einander vergleichen. Der Papst selbst solle die katholischen Bischöfe zu dieser Vergleichung ermahnen, damit sie um so offener ihrer Überzeugung Ausdruck verleihen können. Der König von Böhmen, Maximilian, könnte bei dieser Unterredung den Vorsitz führen[1]).

Der Ausgleich sollte also nicht auf Grundlage der Anerkennung der päpstlichen Autorität in Glaubenssachen erfolgen, sondern der Gegenstand eines innerhalb des deutschen Volkes sich vollziehenden Ausgleiches sein. Ob dabei die Offenbarung Gottes noch bestehen könnte, sagt er nicht. Auf einen solchen Antrag konnte sich der Kaiser nicht einlassen. Er dürfte jedoch Anlaß gewesen sein, daß Ferdinand bald nach dem Reichstage die geistlichen Kurfürsten, Salzburg und Bayern, zu einer Beratung nach Wien einlud[2]).

Am 4. November traf Erzbischof Anton Brus wieder in Trient ein. Die Beratungen über die Priesterweihe und die Residenzpflicht der Bischöfe waren noch nicht zu Ende. Erst am 10. konnten die Oratoren dem Kaiser ein auf diesen Gegenstand bezügliches Dekret schicken. Ferdinand war bereit, es anzunehmen, wenn das Konzil damit übereinstimmen würde[3]). Die Klagen, daß die Legaten sich nicht zur Zurückstellung der dogmatischen Fragen bewegen lassen, gehen unaufhörlich fort. Die Oratoren vermuten schließlich, daß nicht so sehr die Legaten selbst als der Papst daran schuld sei. Der Kaiser möge daher mit dem Papste unterhandeln[4]).

---

[1]) Sickel 399.
[2]) Buchholtz VIII. 660.
[3]) Sickel 400 f.
[4]) Sickel 404.

Am 23. November traf der Kardinal von Lothringen mit 14 Bischöfen, 3 Äbten und 18 Theologen in Trient ein[1]). Die päpstlichen Legaten sollen den Einfluß des Kardinals auf die Väter des Konzils so gefürchtet haben, daß sie ihn um seine Rückkehr nach Frankreich baten[2]). Die Schwierigkeiten der Beratungen wurden immer größer und bald verbreitete sich das Gerücht, der Papst werde das Konzil suspendieren, weil der Einfluß einiger Fürsten auf dasselbe die Freiheit der Beratungen hindere[3]). Die Fürsten hinwiederum wiederholten die alten Klagen über den zu großen Einfluß des Papstes auf das Konzil. Namentlich mißfiel ihnen, daß nur allein die Legaten des heiligen Stuhles das Recht haben sollten, zu bestimmen, was den Vätern zur Beratung vorgelegt werden solle. Sie bekämpften deshalb die Formel: ‚Proponentibus legatis' und verlangten, daß auch die Vertreter der Fürsten und die Bischöfe dem Konzil Vorschläge machen könnten[4]). Der Kaiser ließ die Legaten oftmals wieder an die Freiheit des Konzils erinnern und ihnen die größte Zurückhaltung im Verkehre mit dem Papste anempfehlen. Den von seinen Oratoren gemeldeten Vorfall mit dem Kardinal von Lothringen deutete er dahin, als ob die Legaten die Freiheit der Meinungsäußerung in den Versammlungen beschränken wollten[5]).

Nachdem auch die Franzosen eigene Reformationsvorschläge eingereicht hatten, drängte der Kaiser Mitte Januar 1563 seine Legaten, nun mit um so größerem Nachdrucke auf die Vornahme der Reformation an Haupt und Gliedern zu dringen und sich auf Grundlage seiner Denkschrift mit den Franzosen und Spaniern zu verbinden, um die Beratung seiner oder ähnlicher Vorschläge noch vor den Dogmen zu erzwingen[6]). Er selbst beabsichtigte nach dem Reichstag nach Innsbruck zu reisen, um dem Konzile näher zu sein. Gegen Ende Januar kam er dorthin.

Das Konzil war über die Frage, ob die Residenzpflicht der Bischöfe göttlichen Rechtes sei oder nicht, uneinig[7]). Der Erzbischof

[1]) Le Plat, V. 549—559.
[2]) Sickel 406.
[3]) Sickel 410. 411.
[4]) Sickel 412.
[5]) Sickel 416. 417.
[6]) Sickel 420.
[7]) Bericht der Oratoren vom 1. Febr. bei Buchholtz IX. 681—685.

von Prag unterhandelte mit den Führern der Parteien, mahnte die Legaten, die insgeheimen Zusammenkünfte einzelner Bischöfe und Theologen durch öftere Abhaltungen gemeinsamer Sitzungen zu verdrängen und suchte die Bedeutung der eigentlichen Streitfrage abzuschwächen. Wenn die Bischöfe nur ihrer Residenzpflicht nachkommen, dann sei es einerlei, ob sie aus dem göttlichen oder kirchlichen Rechte dazu verpflichtet wären.

Dieser Bericht ist vom Erzbischof Anton allein unterzeichnet, da der Bischof von Fünfkirchen, Draskowitz, schon am 26. Jänner Trient verlassen hatte und zum Kaiser nach Innsbruck gereist war. Ferdinand bat diesen um Rat, was zu tun sei, damit die Arbeiten des Konzils wirklich fruchtbar und nützlich würden. Am 2. Februar überreichte ihm Draskowitz eine Denkschrift, in welcher er zuerst die Frage erörterte, ob das Konzil fortzusetzen oder ob es unterbrochen und auf eine bessere Zeit verschoben werden solle. Er sagt: Wenn der Papst und die Fürsten nicht mit allem Ernste für eine wahre und notwendige Reformation eintreten wollen, sei es besser, das Konzil zu unterbrechen und auf eine gelegenere Zeit zu verschieben. Er wünsche jedoch nicht, daß der Kaiser dazu die erste Veranlassung werde. Wenn es aber aus wichtigen Gründen fortgesetzt werde, möge Seine Majestät vor allem dafür sorgen, daß demselben die Freiheit gewahrt bleibe. Nicht allein in Betreff der Formulierung der Dekrete und Kanones, sondern auch der Klauseln, ja sogar wegen eines oder des andern Ausdruckes wende man sich nach Rom. Daraus könne man leicht ersehen, was das für eine Freiheit sei. Die Oratoren hätten sich oft darüber beschwert, aber immer ohne Frucht. Schon am ersten Tage hätte man gegen diese Freiheit gefehlt, da man den Legaten allein das Recht zuerkannt habe, Vorschläge zu machen. Nicht einmal dem Kaiser, welcher doch sonst an den Konzilien den größten Anteil hätte, wäre es erlaubt, etwas zur Beratung vorzulegen. Man müsse deshalb eine Erklärung der Worte: proponentibus legatis verlangen und dem Kaiser und Königen es frei stellen, dem Konzile ihre Forderungen vorzutragen und bei auftauchenden Schwierigkeiten es zu befragen. Dieses sollte aber nicht allein vom Kaiser, sondern gemeinsam von allen Fürsten ausgehen. Da aber zu fürchten sei, es möchte in diesem Falle das Konzil sofort abgebrochen werden, so solle man die Räte des Papstes durch Drohungen bei ihrer Pflicht erhalten. Zuerst und vor allem drohe man mit Nationalkonzilien zur Herstellung der Kirchenzucht. Das würde nach seiner Meinung

genügen, die päpstlichen Ratgeber von der Auflösung des Konzils abzuschrecken.

Weil die Anwesenheit des spanischen Orators zur Förderung vieler Beratungen sehr notwendig sei, so sollte man den Rangstreit mit dem französischen Orator beizulegen trachten; denn beide hätten mit der Abreise gedroht, wenn dieser Streit nicht zu ihrer Zufriedenheit beigelegt werde.

Da die Protestanten kaum zum Konzile kommen werden, sollte man mit allem Eifer auf das Reformationswerk sich verlegen. Die Grundlage und das Fundament derselben bilde die Feststellung der Residenzpflicht der Bischöfe. Wenn dieselbe bei der nächsten Sitzung, die auf den 4. Februar angesetzt sei, nicht zustande kommen sollte, könnte der Kaiser den Wunsch aussprechen, daß diese Frage zuerst von den Theologen besprochen und klar gestellt werde.

Nach Beendigung dieser notwendigen Beratungen sollten nach seiner Meinung aus den Reformationsschriften der Franzosen und des Kaisers nicht nach dem Urteile der Legaten, sondern nach dem Willen des Kaisers die notwendigeren und dringenderen Fragen den Vätern zur Beratung vorgelegt werden, damit nicht etwa ein oder der andere Legat über diese Dinge urteile, sondern die ganze Versammlung. Auch jener Ausspruch der Legaten, daß in dieser Denkschrift mehreres sich finde, was nie auf Annahme rechnen könne, solle nicht davon abschrecken; denn wenn auch einiges verworfen werde, würden doch alle einsehen, daß ihnen nicht wegen der Schwäche des Papstes oder des Kaisers in Bezug auf die Haltung ihrer Gegner, sondern infolge des Beschlusses der allgemeinen Kirchenversammlung ihre Forderungen verweigert werden. Das würde nicht allein unserer Zeit, sondern auch der Zukunft nützen. Das müsse um so leichter bewirkt werden können, je bekannter die Sache allen sei und je mehr jene Denkschrift in aller Händen sei. Die Aufschiebung der dogmatischen Fragen sei nach seiner Ansicht nicht zu erreichen. Er halte es auch für ganz unmöglich, die Väter in zwei Abteilungen zu teilen, von denen der eine Teil sich mit den Dogmen, der andere sich mit der Reformation zu beschäftigen habe; denn weder die Bischöfe, noch die Oratoren könnten sich teilen, da alle auch bei den an sich kleinen Artikeln zugegen sein müssen, weil es sich um Sachen von höchster Wichtigkeit, um die Glaubenslehre, handle. Diese Teilung würde auch zur Förderung des Reformationszweckes wenig beitragen; denn dieses könne, wenn die Ratgeber des Papstes und die Legaten es wollten, in einer Sitzung abgetan werden.



Schließlich wünscht Draskowitz, daß der Kaiser selbst nach Trient gehe und dem Konzile Unterstützung und Hilfe bringe.

Im Namen des Erzbischofes von Prag ersuchte er den Kaiser, seinem Botschafter in Rom den Auftrag zu geben, in seinem Namen mit dem Papste über die Gestattung des Laienkelches zu unterhandeln[1]).

Die Legaten hatten zwei Tage vor der Reise des Bischofs von Fünfkirchen nach Innsbruck eine Note der kaiserlichen Oratoren, in welcher sie wiederum die Beratung der Denkschrift des Kaisers oder wenigstens der wichtigeren Artikel derselben verlangt hatten, dahin beantwortet, daß die den Papst und den römischen Hof betreffenden Artikel deshalb nicht vorgelegt werden können, weil sie zur Erörterung der Oberhoheit des Konzils über den Papst führen würden, während mehrere andere Vorschläge, besonders ,de esu carnium, de coniugio sacerdotum, de communione sub utraque' vom Konzil unzweifelhaft verworfen würden und leicht zur Herabsetzung des kaiserlichen Ansehens führen könnten. Die anderen Artikel würden, wenn von der Reformation gehandelt würde, zur rechten Zeit den Vätern vorgelegt werden[2]).

Die Vorschläge des Bischofes von Fünfkirchen waren also teilweise gegen die Ansicht der Legaten gerichtet. Ferdinand mußte sich entscheiden, welchen Weg er einschlagen wolle, um seinen Forderungen Nachdruck zu verleihen. Um sicher zu gehen, ließ er einigen Theologen und andern Räten am 15. Februar folgende Fragen vorlegen: .1. Soll Seine Majestät für die Fortsetzung des Konziles eintreten, oder ruhig zugeben, daß es abgebrochen, oder 2. wenigstens aufgeschoben werde? 3. Auf welchem Wege soll man zu erreichen trachten, daß dem Konzil seine Freiheit gewahrt bleibe, damit man nicht wegen jeder Kleinigkeit nach Rom sich wenden müsse, und 4. es nicht allein den Legaten, sondern auch den Oratoren der Könige frei stehe, dem Konzile vorzulegen, was sie für notwendig halten? 5. Ob und welche Drohungen man gebrauchen müsse, um eine unzeitige Auflösung des Konzils zu verhindern? 6. Soll das Reformationswerk noch schärfer betrieben werden und in welchen Punkten besonders? 7. Sollen die Artikel, welche die Person des Papstes und die römische Kurie betreffen, fortgelassen werden? und falls sie unbedingt zu urgieren sind, wie kann man verhüten, daß der Papst und die

[1]) Sickel 427—431.
[2]) Sickel 431.

römische Kurie nicht beleidigt werden und daraus Anlaß nehmen, das Konzil aufzulösen? Bei dieser Frage sollen die Reformationsartikel, welche Seine Majestät vorgelegt hat, mit der dazu verfaßten Erklärung eingehend erörtert werden, besonders jene, welche die Einschränkung der Zahl der Kardinäle und die Verminderung der Dispensen betreffen. 8. Sollen auch jene Artikel vorgelegt werden, welche die Abänderung einiger kirchlichen Vorschriften betreffen, wie die Gestattung des Kelches, die Priesterehe und das Fastengebot? 9. Soll es bei den andern den Legaten freigestellt werden, sie in jener Reihenfolge vorzulegen, welche ihnen gefällt? 10. Was ist von jenen Artikeln zu sagen, welche auf verschiedene Weise für ein oder das andere Reich, dieses oder jenes Land mehr oder weniger passen? 11. Was von jenen, welche schon durch die alten Kirchengesetze klar und bestimmt entschieden sind? 12. Ist es vorteilhaft, so eingehend über dogmatische Fragen zu beraten, oder ist es besser, die Reformationsfragen voranzustellen? 13. Soll man noch darauf bestehen, daß die Väter in zwei Gruppen sich teilen, von denen die eine über die Dogmen, die andere über die Reformation verhandeln soll? 14. Soll der Kaiser selbst sich zum Konzile begeben? 15. Ob und wie sind die deutschen Bischöfe zu bewegen, daß sie zum Konzile kommen? 16. Wenn auf dem Konzile etwas Unpassendes und Nichtgeziemendes vorfällt, wie zum Beispiel neulich berichtet worden ist, daß zum Schreiben der Akten nur ein Schreiber verwendet werde, wie soll man dem vorbeugen? 17. Was soll in der Sache der Residenzpflicht geschehen?[1])

Diese Fragen wurden von den Theologen nicht alle in derselben Reihenfolge und Form beantwortet; sie sind daher auch in anderen Fassungen erhalten geblieben. Um falschen Maßnahmen des Kaisers vorzubeugen und zugleich auch, um den Kaiser mit den wahren Verhältnissen in Trient eingehender bekannt zu machen, hatten die Legaten gleich nach der Abreise des Bischofs Draskowitz den Bischof Commendone als außerordentlichen Nuntius nach Innsbruck gesandt[2]). Er erhielt den Auftrag, die Legaten beim Kaiser zu entschuldigen, daß sie seine Denkschrift noch nicht dem Konzile vorgelegt hätten. Die Gründe hätten sie ihm schon geschrieben und seien von ihm selbst gebilligt worden. In dieser Denkschrift und in der des Königs von Frankreich, welche zum teil mit jener übereinstimme, seien

[1]) Sickel 431 f.

[2]) Pallavicini, Historia III. 351. Sickel a. a. O.

Forderungen enthalten, welche die Reform des Papstes betreffen. Diese überlasse der Kaiser besser dem Papste selbst, weil dieser leichter beurteilen könne, was in Rom fehle, als ein fernstehender Fürst. Er habe seine Pflicht in dieser Beziehung nicht vernachlässigt, manches sei schon besser geworden; wenn der Kaiser noch mehr zu verlangen habe, möge er es dem Papste selbst mitteilen. Wenn seine Forderungen irgendwie den Verhältnissen entsprächen, würde sie der Papst berücksichtigen und auch die Legaten es nicht an ihrer Unterstützung fehlen lassen. Wenn man aber diese Dinge vor das Konzil brächte, so würde der Papst gezwungen sein, seine Würde zu schützen und die Legaten müßten ihn hierin unterstützen und solchen Vorschlägen mit aller Kraft entgegentreten.

Von den übrigen Forderungen, welche nicht den Papst betreffen, könnten jene, welche nicht ganz unannehmbar scheinen, dem Konzil vorgelegt werden. Commendone sollte aber den Kaiser aufmerksam machen, daß viele derselben große Verwirrungen anrichten könnten. Über alles das sollte er nur mit großer Vorsicht und Klugheit sprechen.

Seine zweite Aufgabe war, den Kaiser auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche die Franzosen bereiteten und ihn um seine Mitwirkung bitten, sie von der Aufwerfung der Oberhoheitsfrage des Konzils über den Papst abzubringen[1]). Am 14. Februar kehrte Commendone mit einem Brief des Kaisers an die Legaten wieder nach Trient zurück und erstattete dort Bericht über die Stimmung in Innsbruck. Die Berufung der Theologen schien ihm nicht ohne Gefahr zu sein, weil er fürchtete, der Kaiser möchte durch ihre Gutachten in seinem Vorhaben bestärkt werden. Nur auf Canisius setzte er große Hoffnungen, fürchtete aber, daß er mit seiner Ansicht allein stehen werde[2]).

Auf dem Wege nach Trient traf Commendone den Kardinal von Lothringen, welcher am 12. Februar von Trient aufgebrochen war und am 16. in Innsbruck eintraf. Er hatte mit dem Kaiser über einige lothringische Bistümer zu sprechen, deren Zurückstellung Ferdinand in sehr kräftigen Ausdrücken vom Könige von Frankreich verlangt hatte. Ferner handelte es sich auch um eine Annäherung beider Regentenhäuser durch eine Heirat. Endlich kamen auch in vertraulicher Weise die Konzilsangelegenheiten zur Sprache. Die Vor-

[1]) Pallavicini III. 352 ff.

[2]) Nach einem handschriftlichen Berichte mitgeteilt von P. Braunsberger.

schläge des Kardinals bezogen sich, 1. auf die Wahrung der Freiheit des Konzils sowohl beim Sprechen, als auch beim Abstimmen. Wenn nicht gerade das beschlossen werde, was Rom verlange, ziehe man die Sachen in die Länge, bis sie endlich vergessen seien. 2. Auf die Verminderung des Übergewichtes der Italiener durch Herbeirufen von französischen und deutschen Bischöfen. 3. Auf die Ausübung des Rechtes, dem Konzile Vorschläge zu machen durch die Gesandten der Fürsten und Bischöfe. 4. Auf die Bestellung von mehreren Sekretären aus verschiedenen Nationen. Diese sollten im Sitzungssaale auf verschiedene Stellen verteilt werden und alles treu nachschreiben, damit es später der Versammlung vorgelesen werden könne.

Über den Erfolg des Konzils war er der Meinung: Wenn man so vorgehe, wie bisher, sei ein guter und glücklicher Ausgang eher zu wünschen, als zu erwarten. Um die Lage zu verbessern, kenne er nur zwei Mittel, welche nicht verworfen werden und auch keine Verwirrung anrichten könnten. Das eine sei, aus Spanien, Frankreich und Deutschland alle Bischöfe nach Trient zu rufen, deren Alter und Gesundheit es zulasse. Das andere sei, daß der Kaiser selbst die Beschwerde auf sich nehme und nach Trient komme[1]).

[1]) Sickel 434. 435.

Evangelium, Evolution und Kirche.

Von **Leopold Fonck** S. J.

1. Artikel.

1. Man hört nicht selten die Behauptung, die theologische Wissenschaft habe im Verlauf ihrer Geschichte eine dreifache Phase durchgemacht: die dogmatische in der Zeit der alten Kirchenväter, die philosophische im dunkeln Mittelalter und in der Gegenwart die historische. Eine gewisse Berechtigung wird man dieser Beobachtung nicht absprechen können, und wie die positiven Arbeiten der Alten und die philosophischen Spekulationen der Scholastiker reiche und reife Früchte für die Theologie gezeitigt haben, so kann auch die geschichtliche Forschung der aufgeklärten Neuzeit in ihrer Anwendung auf die theologischen Fragen und Probleme sich recht nutzbringend gestalten.

Wenn aber etwas geeignet ist, diesen Nutzen in Frage zu stellen und gegen die Berechtigung der historischen Methode in der Theologie bei vielen ernstliche Bedenken zu erregen, so sind es gerade die neuesten Veröffentlichungen der hervorragendsten Vertreter dieser Methode. Vor allem müssen die letzten Schriften des französischen Abbé Alfred Loisy zu dieser Kategorie gerechnet werden. Eine kurze Charakteristik seiner Methode und seiner Aufstellungen unter Berücksichtigung einiger älterer Hypothesen über die vorgebliche Entwicklung des Evangeliums Christi zum Evangelium der Kirche scheint um so mehr am Platze zu sein, als auch in Deutschland vielfach ähnliche Ideen verbreitet werden, die unter dem Scheine einer wissenschaftlichen Evolutionstheorie in

ihren Konsequenzen zu einer völligen Revolution in der Theologie führen müssen.

Die beiden letzten hier in Betracht kommenden Schriften des französischen Autors wurden schon im vorigen Hefte dieser Zeitschrift kurz erwähnt (S. 320); es sind die ‚Études évangéliques‘ (Paris, Picard 1902) und ‚L'Évangile et l'Église‘ (ebd. 1902). Dieselben Anschauungen hat der Verfasser schon früher in zahlreichen Schriften und Abhandlungen ausgesprochen, die er in der ‚Revue d'histoire et de littérature religieuses‘, der ‚Revue du Clergé français‘, der ‚Revue critique‘ u. a., zum Teil unter dem Deckmantel der Pseudonyme Isidore Després, Firmin, Jacques Simon, veröffentlichte.

Von den Schriften und Abhandlungen, die gegen Loisy in letzter Zeit erschienen, genügt es, hier die folgenden zu nennen: L. de Grandmaison in den Pariser ‚Études‘ (Band XCIV. 1903, I. 145—174); J. Brucker ebd. (S. 495—511); D. Palmieri, Osservazioni sulla recente opera *l'Évangile et l'Église* par Alfred Loisy, Lettera ad Alfredo Bruno (Rom, Befani 1903); P. Bouvier, L'exégèse de M. Loisy, les doctrines, les procédés (Paris, Retaux 1903); Abbé G. Oger, Évangile et Évolution, Simples remarques sur le livre de M. Loisy: L'Évangile et l'Église (Paris, Téqui 1903); M. J. Lagrange in der ‚Revue biblique‘ (XII. 1903, 292—313).

I.

2. Wie in anderen Fragen, so ist es auch hier von Nutzen, die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit zu betrachten. Gegenüber den Vertretern der historischen Behandlungsweise der Theologie drängt sich eine solche Betrachtung von selbst auf. Als Ausgangspunkt für dieselbe nehmen wir das Auftreten Lessings und seines Fragmentisten, weil es in vieler Beziehung von maßgebendem Einfluß auf die Stellung der neueren Forscher zum Evangelium gewesen ist.

Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) war in seinem bewegten, wechselvollen Leben von dem orthodox lutherischen Standpunkt des frommen elterlichen Hauses allmählich zum völligen inneren Bruch mit dem Christentum und überhaupt mit jeder positiven Offenbarungsreligion gelangt (vgl. A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwicklungsgang, Freiburg 1877). Nachdem er im Jahre 1771 Mitglied der Freimaurerloge zu den drei golden Rosen in Hamburg geworden war, unternahm er mit der Veröffentlichung der sieben Fragmente des Wolfenbütteler Ungenannten (1774—1778) einen ‚wohlberechneten Sturmlauf gegen alles positive Christentum‘. Wohin

die Publikation nach Lessings Absicht zielte, zeigt seine Fortsetzung der ‚Komödie mit den Theologen' in ‚Nathan dem Weisen', den ‚Gesprächen für Freimaurer' und der ‚Erziehung des Menschengeschlechtes' (1778—1780). An die Stelle des ‚abgetanenen' Christentums sucht er das neue Evangelium einer Naturreligion auf pantheistischer Grundlage zu setzen, die schließlich bei der Seelenwanderung ankommt. In allen positiven Religionen will er dabei nichts weiter erblicken, als ‚den Gang, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll'.

Die Evolution, welche Lessing mit diesen Worten als das leitende Prinzip in der Geschichte aller positiven Religionen aufstellt, wird von ihm selbst und seinem Fragmentisten (Hermann Samuel Reimarus) auch auf das Evangelium und die Kirche angewendet. Als Hauptunterscheidung stellen beide die Trennung der ursprünglichen ‚Religion Christi' von der späteren ‚christlichen Religion' auf: ‚Die Religion Christi und die christliche Religion sind zwei ganz verschiedene Dinge. Jene, die Religion Christi, ist diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte und übte; die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann; die jeder Mensch um so viel mehr mit ihm gemein zu haben wünschen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßen Menschen macht. Diese, die christliche Religion, ist diejenige Religion, die es für wahr annimmt, daß er mehr als Mensch gewesen, und ihn selbst als solchen zu einem Gegenstand ihrer Verehrung macht.' In den Evangelien ist allein ‚die Religion Christi mit den klarsten und deutlichsten Worten enthalten, die christliche hingegen so ungewiß und vieldeutig, daß es schwerlich eine einzige Stelle gibt, mit welcher zwei Menschen, so lange als die Welt steht, den nämlichen Gedanken verbunden haben' (Die Religion Christi, § 2—8. Lessings Werke, herausgegeben von Chr. Groß, XVII, S. 248 f.).

Lessing gibt damit im Wesentlichen nur die Gedanken wieder, welche der Ungenannte im ersten und letzten Fragment ausführlicher entwickelte. ‚Dahin sind schon längst viele im Verborgenen gebracht worden, daß sie eingesehen haben, wenn man Christi eigene Lehre nicht von der Lehre der Apostel und Kirchenväter absondere und allein beibehalten wollte, so ließe sich das apostolische und nachmals immer weiter ausgeartete Christenthum mit keinen Künsteleien und Wendungen mehr retten. Die reine Lehre Christi, welche aus seinem eigenen Munde geflossen ist, sofern dieselbe nicht besonders in das Judenthum

einschlägt, sondern allgemein werden kann, enthält nichts als eine vernünftige, praktische Religion. . . . Eben diese Lehre würde auch noch christlich geblieben sein, wenn man sie nach ebendenselben Grundsätzen weiter ausgeführt und zu einer vollständigen Unterweisung der Gottesfurcht, Pflicht und Tugend gemacht hätte. Sobald aber die Apostel anfingen, ihr jüdisches System von dem Messias und von der Göttlichkeit der Schriften Mosis und der Propheten mit hineinzumischen und auf diesen Grund ein neues System zu bauen, so konnte diese Religion nicht mehr allgemein werden' (Fragment I. Lessings Werke XV, S. 84 f.)

3. Das siebente Fragment: ‚Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger' bietet eine ausführliche Darstellung der ‚reinen Lehre Christi', wie sie in den Evangelien ‚mit den klarsten und deutlichsten Worten' enthalten sein soll, und eine Zurückweisung dessen, was die Apostel nachträglich aus jener Lehre gemacht haben sollen. Von besonderem Interesse sind hier die folgenden Sätze: 1. der ganze Katechismus der reinen Lehre Christi ‚ist sehr kurz und besteht nur aus einem Articul'; dieser Articul, der ‚den ganzen Inhalt und die ganze Absicht der Lehre Jesu in seinen eigenen Worten entdecket und zusammenfasset', lautet: ‚Bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeikommen' (I, § 4 und 9. AaO. S. 292. 298).

2. Jesus hat daher ‚keine neue Geheimnisse oder Glaubensarticul vorgetragen' und auch nicht ‚das levitische Ceremoniengesetz abschaffen wollen'; er bezweckte vielmehr nur eine sittliche Erneuerung des Menschen im Judentum, wie er selbst ein geborener Jude war und es bleiben wollte (I. § 7 ff., S. 296 ff.).

3. Jesus nennt sich nur deshalb Sohn Gottes und läßt sich von anderen so nennen, weil er der von Gott besonders geliebte Messias zu sein glaubte (I, § 10—13, S. 300—310).

4. Jesus hat auch mit der Taufe und dem Abendmahl keine neuen Zeremonien eingesetzt und keine Änderung in der jüdischen Religion vorgenommen (I, § 19—27, S. 318—336).

5. Das Himmelreich ist nach der Auffassung der jüdischen Zeitgenossen Jesu von der baldigen Ankunft des weltlichen Reiches des Messias zu verstehen (I, § 29 f., S. 337—341).

6. Die Hoffnung Jesu, dieses weltliche Reich aufzurichten, schlug fehl, weil er sich von dem Beifall des Volkes zu viel versprochen; er mußte seine Auflehnung gegen die Obrigkeit am Kreuze büßen (II, § 8, S. 355—357).

7. Die Auferstehung Jesu läßt sich nicht beweisen; namentlich ‚ist es ganz klar und deutlich, daß der Beweis aus der Schrift für die Auferstehung Jesu vor dem Richterstuhl der Vernunft in Ewigkeit nicht bestehen könne, sondern eine gar elende und handgreifliche *petitionem principii per circulum* in sich halte‘ (§ II, 33—35 und Fragment VI. S. 359—369 und S. 223—260).

8. Die Apostel hofften zuerst auch nur auf das weltliche Reich, in welchem ihr Meister Israel zeitlich erlösen würde; als ihre Hoffnung fehlgeschlagen, ‚ändern sie in ein paar Tagen ihr ganzes Systema und machen ihn zu einem leidenden Erlöser aller Menschen‘ (I, § 33, S. 345). Jesus selbst hat nicht daran gedacht, ein geistlicher Erlöser zu sein und das menschliche Geschlecht durch Leiden und Sterben von Sünden zu erlösen (II, § 2, S. 347).

9. Erst die Apostel und insonderheit Paulus haben daran gearbeitet, ein neues Lehrgebäude der Religion aufzurichten und die jüdische Religion nach ihren besonderen Gebräuchen abzuschaffen; die nachfolgenden Lehrer haben dann ‚teils immer mehrere Geheimnisse und Glaubensarticul geschmiedet, teils auch sich immer mehr von den jüdischen Ceremonien zurückgezogen‘ (I, § 7, S. 296).

10. Die Evangelisten aber ‚haben ihre Erzählung von Jesu Lehre und Verrichtungen geschrieben, als sie ihre Systema und Meinung von der Absicht der Lehre und Verrichtung Jesu geändert hatten; sie haben daher auch die Art und Verknüpfung der Geschichte nach ihrem neuen Systema eingerichtet, und nur etwa ‚aus Versehen einige Überbleibsel ihres alten Systematis stehen lassen‘ (I, § 31, S. 341 f.).

4. Wir müssen uns hier damit begnügen, diese Sätze kurz hervorzuheben, ohne auf eine Würdigung des Ganzen näher einzugehen. Übrigens zeigen schon die angeführten Punkte deutlich genug, wie hier ‚das positive Christentum in seinen Hauptgrundlagen mit der berechnetsten Ruhe, Kaltblütigkeit, Schärfe untergraben‘ und Christus sowohl wie seine Jünger zu ehrgeizigen Betrügern herabgewürdigt werden (Baumgartner).

Die Methode, mit welcher der Kritiker zu diesen Resultaten gelangt, ist eine sehr einfache. Zunächst müssen die Evangelien allein, ohne jede Rücksicht auf die späteren Zeugnisse und Schriften der Apostel und ältesten kirchlichen Schriftsteller als einzige Quellen für die Beurteilung Jesu und seiner Jünger dienen. Aus den Evangelien selbst werden nur einige Stellen ohne Rücksicht auf den Zu-

sammenhang und die Auffassung der alten Kirche herausgenommen. Aus diesen Texten wird ganz einseitig und willkürlich ein Bild von der Lehre und dem Zwecke Jesu mit Ausschluß alles Übernatürlichen entworfen. Das so gewonnene Bild muß dann zum einzigen Maßstab für die Beurteilung aller übrigen Texte dienen. Was in den Evangelien nicht dazu paßt, wird entweder ignoriert oder auf die Rechnung der späteren betrügerischen Fälschung gesetzt.

Diese kritische Methode ist ebensosehr wie die Reihe der erwähnten Resultate in hohem Maße geeignet, einiges Licht auf die Stellung der ‚Modernen' gegenüber dem Evangelium und der Kirche zu werfen. Bevor wir jedoch näher darauf eingehen, müssen wir noch einen kurzen Blick auf einige der Hauptvertreter der Evangelienkritik seit den Tagen Lessings werfen.

5. In seinem Sturmlauf gegen das positive Christentum, wie es uns in unseren Evangelien geboten wird, hatte der Fragmentist an dem Alter und der Echtheit der Evangelien als Schriften der Apostel nicht zu rütteln gewagt. Zur Bekämpfung des Übernatürlichen in den evangelischen Berichten bot sich ihm kein anderer Weg dar, als die Annahme eines großartigen, von gewinnsüchtigen Motiven eingegebenen und mit raffinierter Berechnung durchgeführten Betruges seitens der Apostel.

Das Gewaltsame und Haltlose dieser Betrugshypothese entging seinen kritischen Nachfolgern nicht. So sehr sie daher auch mit ihm in dem Endziel übereinstimmten, das Übernatürliche aus dem Wesen des Christentums und aus der Geschichte seiner Entstehung zu beseitigen, so fanden sich doch nur wenige bereit, mit einem Bruno Bauer und einem Albert Dulk und den neuesten sozialdemokratischen ‚Forschern' zu dem Radikalmittel des Betruges ihre Zuflucht zu nehmen.

Auf einem ganz verschiedenen Wege suchte Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761—1851) das gleiche Ziel zu erreichen. Auch er ließ Alter und Echtheit der Evangelien unbeanstandet: auch ihm genügte für den Katechismus der Religion Christi der eine ‚Articul' des Fragmentisten, den er in seiner Weise mit den Worten wiedergibt: ‚Seid anders gesinnt; denn näher geworden ist die Regierung der Gottheit.' Um aber an dem Übernatürlichen im Evangelium vorbeizukommen, weiß er mit großer Meisterschaft hauptsächlich drei Mittel zu handhaben: durch philosophisch-kritische Worterklärung findet er in ganz wunderbar lautenden Berichten doch einen ganz

einfachen, tatsächlichen Inhalt; durch die geeignete Sacherklärung weiß er nötigenfalls die fehlenden natürlichen Mittelglieder zu ergänzen; durch Unterscheidung der wirklichen, den Naturgesetzen stets entsprechenden Tatsachen von den Gemütseindrücken und der psychologischen Täuschung der Zeugen hält er sich auch in schwierigen Fällen immer noch einen Ausweg offen.

Die Entwicklung von dem natürlichen, eines ‚denkgläubigen' Mannes würdigen Evangelium Christi zum übernatürlichen, überall vom Wunderbaren erfüllten Evangelium der Kirche ist also bei diesem Heidelberger Kritiker frei von dem brutalen Betrug, den der Hamburger Fragmentist den Aposteln und Evangelisten angedichtet hatte. An dessen Stelle ist einfaches Mißverständnis und psychologische Täuschung auf seiten der Beobachter und Erzähler getreten, die dann durch achtzehn Jahrhunderte in der Kirche nachgewirkt haben.

Freilich, zu einer wissenschaftlichen Entwicklung des Evangeliums der Kirche aus dem Evangelium Christi war mit dieser urvernünftigen Natürlichkeitserklärung kaum ein Anlauf gemacht worden. Das Allerschlimmste bei derselben war, daß sie auf Schritt und Tritt dem evangelischen Texte die unvernünftigste Gewalt antun mußte, um wenigstens scheinbar ihr Ziel zu erreichen. Das kritische Gebäude, das mit dem Aufwand von so großer Gelehrsamkeit und so vielem Scharfsinn errichtet war, hatte daher auch keinen langen Bestand. Noch zu Lebzeiten seines Baumeisters wurde es von Strauß in Trümmer gelegt und es blieb den kritischen Forschungen der Gegenwart vorbehalten, in den Schriften von Bernhard Weiß, Oskar Holtzmann, Konrad Furrer u. a. einzelne Steine und selbst ganze Etagen des alten Baues wieder zu Ehren zu bringen.

6. Den Weg zu einer eigentlichen Evolutionslehre hinsichtlich des Evangeliums bahnte die Hegelsche Philosophie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) stellte als eine Folgerung aus seinem pantheistischen Entwicklungssystem für die Religionsphilosophie den Satz auf, daß Religion und Philosophie den gleichen Inhalt hätten, diese in der Form des Begriffes, jene in der Form der Vorstellung; denn Religion ist nach ihm eben das vorstellende Bewußtsein der absoluten Wahrheit. In der stufenweisen Entwicklung, welche dieses religiöse Bewußtsein von den orientalischen Naturreligionen durch die ‚Religion der geistigen Individualität' bei den Juden, Griechen und Römern bis zum Christentum durchlaufen hat, nimmt auch nach seiner Anschauung das Christentum als die absolute Reli-

gion den obersten Platz ein. Tatsächlich bleibt aber in seinem System vom Christentum nicht viel mehr als der Name übrig; denn mit der Leugnung des persönlichen Gottes wird dem christlichen Glauben jedes Fundament entzogen.

Hegel selbst hatte daher schon in seiner frühesten Periode, längst bevor er zur Ausbildung seines Systems gelangt war, in einem handschriftlich erhaltenen ‚Leben Jesu' das Wesentliche im Evangelium Christi auf die sittlichen Vorschriften zu reduzieren versucht; durch den Einfluß der äußeren Verhältnisse und der geschichtlich gegebenen Faktoren habe sich daraus die christliche Religion in ihrer positiv vorliegenden Form entwickelt.

Von nachhaltigerer Wirkung wurde aber die Anwendung des Hegelschen Systems auf die Geschichte des Lebens Jesu durch David Friedrich Strauß (1808—1874). Obwohl dieser Kritiker bei der Abfassung seines ‚Lebens Jesu' nach seinen eigenen Worten mit dem einen Fuße schon wieder aus der Hegelschen Philosophie herausgetreten war und nur mit dem anderen noch darin stand, war doch seine ganze Kritik der evangelischen Geschichte aus den religionsphilosophischen Anschauungen des großen Berliner Meisters hervorgewachsen. Die christliche Religion war ihm identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit. Das Evangelium, wie es Jesus selbst verstanden und gepredigt, konnte nur der Ausdruck dieser vollkommensten Philosophie gewesen sein ohne jede Beimischung des Übernatürlichen und Wunderbaren. Erst durch eine langsame, bis ins zweite Jahrhundert fortgesetzte Entwicklung hat sich daraus die in unseren jetzigen Evangelien vorliegenden Form seiner Lehre und seiner Geschichte gebildet. Diese Berichte können daher nicht von Augenzeugen herrühren und sind erst im zweiten Jahrhundert verfaßt.

Um diese Evolution des kirchlichen Christentums aus dem reinen Evangelium Jesu verständlich zu machen, versuchte er bei jedem Abschnitt der evangelischen Geschichte nach Zurückweisung der supranaturalistischen Auffassung und der rationalistischen Natürlichkeitserklärung die Möglichkeit und Notwendigkeit der mythischen Deutung zu zeigen. Überall findet er die Wirkungen der absichtslos dichtenden Volkssage, welche den urchristlichen Ideen vom Messias und von der Herrlichkeit seiner Person und seines Werkes in den evangelischen Berichten Gestalt und Leben gab.

7. Diese mythische Evolutionstheorie krankte hauptsächlich an zwei unheilbaren Übeln. Das erste war die ganz unbewiesene und

den Tatsachen widersprechende Voraussetzung der Unmöglichkeit eines wirklichen Wunders; das andere lag in der ebenso unbewiesenen Annahme der Entstehung der Evangelien im zweiten Jahrhundert. Vergebens bemühte sich Strauß später, unter dem Einfluß der Baurschen Kritik und der Anschauungen der Tübinger Schule, durch die Rücksichtnahme auf die absichtliche unter der Einwirkung der großen Parteikämpfe arbeitende Dichtung seiner Theorie einen festeren positiven Halt zu geben. Er warf sich schließlich in seinem letzten Glaubensbekenntnis ganz dem Materialismus in die Arme, während die in rückläufiger Bewegung zur Tradition fortschreitende Kritik seiner Mythentheorie immer mehr den sicheren Boden entzog.

Ohne hier auf die einzelnen Mittelglieder zwischen Strauß und der Gegenwart näher einzugehen, wollen wir nur noch an die Stellungnahme desjenigen erinnern, gegen den Loisy hauptsächlich in die Schranken tritt. Adolf Harnack hat das Verhältnis des Evangeliums Christi zum Evangelium der Kirche in seinem ‚Lehrbuch der Dogmengeschichte' und in den Vorträgen über ‚das Wesen des Christentums', gelegentlich auch in anderen Schriften behandelt. Freilich, wollte man zu einer wissenschaftlichen Behandlung auch das Beweisen der vorgebrachten Behauptungen rechnen, so müßte man die auf unsere Frage bezüglichen Ausführungen des Berliner Gelehrten mit einem anderen Namen bezeichnen.

Seine Darlegungen gehen von der alten Unterscheidung des Wolfenbütteler Fragmentisten und seines Herausgebers zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion aus. Die erstere ist auch für den tonangebenden Kritiker der Gegenwart etwas ganz Einfaches; es ist ein Evangelium ohne alle Dogmen und Geheimnisse, mit dem einzigen ‚Articul': Gott und die Seele (vgl. diese Zeitschrift XXV. 1901, 420—435). Aus dieser ganz vernünftigen, von jeder Beimischung des Übernatürlichen freien Lehre Christi hat sich allmählich durch die Arbeit der Apostel und der ersten christlichen Generationen das kirchliche Christentum mit seinen Dogmen und Wundern und Sakramenten entwickelt.

In der Erklärung dieser Entwicklung macht sich ein scheinbarer Fortschritt der kritischen Wissenschaft mehrfach bemerkbar. Die etwas plumpe Betrugshypothese des Fragmentisten ist ein überwundener Standpunkt. Eine Entwicklung vermöge einer fortgesetzten Reihe von Mißverständnissen mit psychologischen Täuschungen, wie sie Paulus annahm, scheint doch auch zu wenig wissenschaftlich, zumal nachdem

Strauß diese Heidelberger Theorie so gründlich zerzaust hat. Für eine reine mythische Evolution nach des letzteren Meinung, und für die bewußte Tendenzarbeit des Petrinismus und Paulinismus nach Tübingischem Muster bleibt dem modernen Kritiker nicht mehr genügende Zeit übrig, nachdem die Forschung immer gebieterischer die Entstehung der Evangelien in das erste Jahrhundert, und zwar nicht erst in die letzten Dezennien desselben, zurückweist. So wird denn an die Stelle eines einheitlichen, geschlossenen Systems der moderne Synkretismus gesetzt, der dem Anschein nach die berechtigten Wahrheitselemente der früheren Theorien auswählt und zur Erklärung der großen religiösen Evolution verwendet.

Ein unverfälschtes Beispiel dieses eklektischen Vorgehens bietet Harnack in seiner Behandlung der Wunderfrage. Wie sind die Wunderberichte in das Evangelium der Kirche hineingekommen, da sie doch in das reine Evangelium Christi nicht hineingehören? Die Antwort lautet: 1) Einige Wunderberichte sind ‚aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge entstanden': so hatte Paulus die natürlichen Vorgänge von dem Gemütseindruck der Zuschauer unterschieden und die wunderbare Steigerung nur auf Seiten der letzteren angenommen; 2) andere sind ‚aus Reden und Gleichnissen oder aus der Projektion innerer Vorgänge in die Außenwelt entstanden': von dergleichen Mißverständnissen hatte wiederum schon Paulus einige Beispiele angeführt, während auch Strauß den Anlaß zu einer mythischen Sagenbildung zuweilen in Reden und Gleichnissen Jesu fand; 3) wieder andere ‚sind dem Interesse, alttestamentliche Berichte erfüllt zu sehen, entstammt': ganz wie Strauß in diesem Interesse eine der Haupttriebfedern der Mythenbildung gesehen hatte; 4) endlich gibt es ‚von der geistigen Kraft Jesu gewirkte überraschende Heilungen', die analog der ersten Gruppe durch Mißverständnis oder auf andere Weise zu Wundern gesteigert wurden, wie mit Paulus schon manche Kritiker behaupteten, und 5) ‚Undurchdringliches', bei dessen Erklärung die Älteren konsequent ihre Theorien durchführten, während die Neueren sich auf den Standpunkt des ‚Ignoramus' zurückziehen (Wesen des Christentums S. 16 f.).

8. Bei näherem Zusehen ist aber ein wirklicher Fortschritt in der Erklärung der behaupteten Evolution ebensowenig wie in der Behandlung der Wunderfrage zu gewahren. Es wird zwar mit großer Entschiedenheit behauptet, daß ‚die Geschichte des Evangeliums zwei große Übergänge enthält, die beide noch in das erste Jahrhundert fallen: von Christus zu der ersten Generation seiner Gläubigen einschließlich des Paulus und von der ersten (judenchristlichen) Genera-

tion dieser Gläubigen zu den Heidenchristen' (Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] I, 69). Es werden auch die ‚folgenschwersten Veränderungen' angeführt, die der zweite Übergang mit sich gebracht haben soll, und es wird behauptet, daß ‚diese Annahmen, welche das Wesen des Katholizismus als Religion formell konstituieren, in der Verkündigung Jesu keinen Halt haben, ja, wider dieselbe verstoßen' (ebd. S. 70 f.). Aber ein Beweis für diese Behauptungen wird nicht erbracht. Die früheren Erklärungsversuche eines Reimarus, Paulus, Strauß, Baur gelten als veraltet und überwunden; aber vergebens sucht man eine neue bessere Erklärung der folgenschweren Entwicklung, die eine völlige Umwandlung des Evangeliums Jesu bedeuten würde.

Wenn man von der in der Betrugshypothese gebotenen Erklärungsweise und von einigen anderen Punkten absieht, zeigt sich vielmehr sowohl hinsichtlich der Methode, als auch in den Ergebnissen eine große Übereinstimmung zwischen dem Fragmentisten und dem neuesten Berliner Kritiker. Für die Methode ist charakteristisch die Beschränkung auf die Evangelien als einzige ‚Quellen der Verkündigung Jesu' unter Hintansetzung der gesamten Tradition, die willkürliche Auswahl einiger Stellen aus den Evangelien, nach denen das Bild der Lehre und Geschichte Jesu einseitig entworfen und festgestellt wird, die willkürliche Erklärung oder Verwerfung aller übrigen zu diesem Bilde nicht passenden Zeugnisse und Texte. Mag dabei auch mit Quellenscheidung und inneren textkritischen Gründen mehr als früher operiert, und mag auch im Gegensatze zu den alten Kritikern das Johannesevangelium kaum mehr berücksichtigt werden, so ist es doch im Wesentlichen dieselbe kritische Methode, wie sie vom Fragmentisten befolgt wurde.

Von den gemeinsamen ‚Ergebnissen' genügt es, einige Hauptpunkte zu berühren: die Religion und das Evangelium Jesu ist von dem Evangelium der Kirche zu unterscheiden. Erstere war eine ganz einfache, natürlich-vernünftige Religion, die nur ‚einen Keim in der israelischen Religion entwickelt hat' (Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] I, 68 Anm.). Sie enthielt nur sittliche Vorschriften, keine Dogmen und keine Sakramente, überhaupt nichts Übernatürliches. Der Name ‚Sohn Gottes' bezeichnet nur das ‚messianische Amt' (ebd. S. 62). Die Berichte über die Wunder Jesu, wie über seine Auferstehung sind nicht glaubwürdig. Die Kirche und ihre Organisation ist nicht von Christus. Die Auffassung des Todes Jesu als eines Opfers für die Sünden gehört erst der Verkündigung der Apostel an; Jesus

selbst deutet seinen Tod ‚als einen Sieg, als den Übergang zu seiner Herrlichkeit‘ (ebd. S. 59. 80).

Es ist klar, daß trotz solcher weitgehenden Übereinstimmungen der Standpunkt Harnacks sich in manchen Punkten von dem des Fragmentisten entfernt, und daß er namentlich als Schüler Ritschls einen besonderen Wert legt auf das durch Christi persönliches Leben erweckte innerliche Leben und Erleben der Religion. Es wird auch jeder gerne anerkennen, daß Harnack gerade in dieser mehr innerlichen Auffassung des Evangeliums weit über Reimarus steht. Aber die angeführten Berührungspunkte zeigen doch zur Genüge, wie nahe sein ‚Wesen des Christentums‘ in vielen wichtigen Stücken an die Aufstellungen des Wolfenbütteler Unbekannten herantritt.

II.

9. Der vorausgehende geschichtliche Rückblick auf einige frühere Evolutionstheorien dürfte auch für die Beurteilung der Methode und der Resultate Loisys nicht belanglos sein.

Höchst charakteristisch für sein wissenschaftliches Vorgehen ist die erste von seinen ‚evangelischen Studien‘ die sich mit den Parabeln des Evangeliums befaßt (Études évangéliques p. 1—121: Les paraboles de l' évangile). Wir müssen uns zunächst mit dieser Abhandlung etwas eingehender beschäftigen, da sie schon die Hauptlinien für die Evolution des Evangeliums Christi zum Evangelium der Kirche enthält und auf die Methode des Pariser Gelehrten ein helles Licht wirft.

Wie Loisy eingangs bemerkt, bietet er uns in dieser Studie seine Vorlesungen, welche er im Schuljahre 1901/1902 an der École pratique des Hautes Études (section des sciences religieuses) zu Paris gehalten hat. Er fügt im Avant-propos hinzu: ‚La question des paraboles a été traité récemment, avec beaucoup de compétence et d' érudition, par M. A. Jülicher, en deux volumes qui ont été très remarqués dans le monde des exégètes. Certaines personnes pourront trouver que la présente publication n' ajoute rien aux recherches ni aux conclusions du savant allemand. Mais si ces recherches ont été bien conduites, et si ces conclusions sont vraies, l' on rend déjà service au lec-

teur français en les mettant plus facilement à sa portée. Peut-être les observateurs impartiaux reconnaîtront-ils que, sur un assez grand nombre de points, tant généraux que particuliers, notre travail contient des éclaircissements ou des compléments qui ne sont point inutiles, et des conjectures qui ne sont pas trop à dédaigner‘ (S. V). Er wiederholt später nochmals: ‚Un ouvrage capital, et qui semble définitif dans ses conclusions essentielles, a été publié sur le sujet par M. A. Jülicher, professeur à l' Université de Marbourg. La présente étude n' en est ni une analyse, ni une critique, mais elle se fonde, dans l' ensemble, sur le travail de l' éminent exégète allemand, dont elle pourra faire connaître dans notre pays la thèse générale sur la nature des paraboles, avec les arguments qui l' appuient‘ (S. 1).

Es muß zunächst schon befremden, daß ein Theologie-Professor an der Pariser Hochschule sich in seinen Vorlesungen in ein so weitgehendes Abhängigkeitsverhältnis zu einem deutschen Gelehrten stellt. Die Arbeit eines ganzen Schuljahres dazu verwenden, um die Aufstellungen eines deutschen Professors mit ihren Beweisen dem französischen Publikum leichter zugänglich zu machen und höchstens einige Erläuterungen und Ergänzungen nebst etlichen nicht zu verachtenden Konjekturen dazu zu bieten, ist jedenfalls eine recht bescheidene Aufgabe für einen gelehrten Forscher.

10. Noch mehr aber muß ein solches Vorgehen befremden, wenn es sich auf der einen Seite um einen katholischen Priester und auf der anderen um einen ungläubigen modernen Kritiker handelt. Allerdings betont Loisy, daß seine Studien ganz ausschließlich historischer und kritischer Natur sein sollen, und man wird den Vorwurf gegen uns erheben, daß wir das religiöse Bekenntnis in rein wissenschaftliche Untersuchungen hineintragen wollen, die mit demselben gar nichts zu tun haben. Ja freilich, wenn die Religion mit diesen Untersuchungen nichts zu tun hat, dann haben wir Unrecht. Wenn es sich aber hier um nichts Geringeres handelt, als um ‚die Bedingungen und den Gegenstand der evangelischen Predigt und die Gewähr, welche wir für sie haben‘ (les garanties, les conditions et le thème de la prédication évangélique. S. V f.), dann kommen die Grundlagen der christlichen Religion selbst in Frage, und es muß jeden gläubigen Anhänger derselben tief schmerzlich be-

rühren, wenn ein katholischer Priester dabei Hand in Hand mit dem ungläubigen Rationalisten geht, oder vielmehr sich als gelehriger Schüler in seine Gefolgschaft begibt..

Welchen Eindruck muß es dann aber erst machen, wenn in solchen grundlegenden Untersuchungen Adolf Jülicher die unbestrittene Führerschaft von einem katholischen Theologie-Professor zuerkannt wird? Die Stellung dieses Marburger Universitätsprofessors gegenüber der ganzen christlichen Vergangenheit, gegenüber den Evangelisten und gegenüber der Person Christi ist den Lesern der 'Zeitschrift' aus früheren Ausführungen genügend bekannt (vgl. XXVI. 1902, 280—298 und ebd. S. 13—32).

Man möchte es fast eine Ironie des Schicksals nennen, daß ziemlich gleichzeitig mit Loisys Urteil über das kapitale und abschließende Werk des eminenten deutschen Exegeten von protestantischer Seite mit aller Entschiedenheit gegen dasselbe Stellung genommen wird. So meint z. B. Johannes Kunze im Leipziger 'Theologischen Literaturblatt': 'Man wird allerdings auch auf protestantischer Seite vielfach weder mit der innerlichen Gesamtauffassung Jülichers, noch mit der Tonart, in der er von den biblischen Schriftstellern zu reden sich gefällt, einverstanden sein' (XXIV. 1903, 173). Ein dänischer Gelehrter, Chr. A. Bugge, veröffentlichte vor kurzem die erste Hälfte eines großen Parabelwerkes 'die Hauptparabeln Jesu' (Gießen, Ricker 1903), nachdem er früher seine Studien zum großen Teil schon in einer Reihe von Arbeiten in dänischer Sprache herausgegeben hatte. Er nimmt den Kampf gegen Jülichers System und Auslegung auf der ganzen Linie auf; nicht bloß in dem einen oder andern Punkte ist er abweichender Ansicht, sondern er hält die ganze Theorie Jülichers hinsichtlich der Natur und des Zweckes der Parabeln Jesu für verfehlt und tritt den angeblichen 'Beweisen' mit schwerem Geschütz und durchschlagender Wirkung entgegen.

11. Schon die Stellungnahme Loisys zu Jülicher ist also höchst bezeichnend. Sehen wir seine Studie nun etwas näher an, so finden wir da vor allem die gleiche kritische Methode, die bei den deutschen Musterforschern in so hohem Ansehen steht. Nicht die äußeren geschichtlichen Dokumente, nicht das übereinstimmende Zeugnis aller drei synoptischen Evangelien sind maßgebend, sondern innere Gründe, die man einseitig in einzelnen Texten zu finden meint, und mit Hilfe derer man gewaltsam auch die klarsten Aussagen der Evangelisten zum Schweigen bringt. Es ist ganz die gleiche Methode, die Lessings

Fragmentist mit solcher Meisterschaft zu handhaben wußte. Nicht nur wird die kirchliche Tradition und jede Rücksicht auf die Forderungen der Theologie außer Acht gelassen, sondern auch das übereinstimmende Zeugnis sämtlicher Texteszeugen und die Autorität der Apostel und Evangelisten selbst hindert den Kritiker nicht im Geringsten, die ihm nicht passenden Texte als unecht oder späterer Umwandlung und Interpolation verdächtig beiseite zu schieben.

Es sind beherzigenswerte Worte, mit denen der erwähnte protestantische Gelehrte Bugge sich gegen diese Methode wendet: ‚Das Billardkugelschieben der so beliebten ‚inneren‘ und ‚höheren‘ Textkritik habe ich auch nicht besonders kultiviert, und zwar mit vollem Bewußtsein. Ich leugne nicht, es mag wohl seinen Reiz haben, sich dieser trügerischen Wissenschaft hinzugeben. Denn da jedes dieser ‚inneren‘ Argumente meistens nach sechs bis acht verschiedenen Richtungen hin verwertet werden kann, so kann man in dieser Weise allerdings ohne großes Genie leicht neue Kombinationen hervorbringen. Man kann immerhin leicht den Billardkugeln eine neue relative Stellung zu einander geben. Aber irgend einen festen Punkt zu gewinnen, halte ich bei der Beschaffenheit der Sache für beinahe ausgeschlossen. Ist doch sogar derselbe Forscher von einst und jetzt oft mit sich uneinig, ohne daß inzwischen etwas Neues hinzugekommen wäre‘ (S. III. f.).

12. Wohin diese kritische Methode den Forscher führt, zeigen deutlich Loisys Ergebnisse, die genau den Sätzen Jülichers entsprechen. Die ursprüngliche Parabel, wie sie von Christus dem Volke vorgelegt wurde, war eine einfache und klare Fabel, deren Anwendung sich auf das vom Heilande gepredigte messianische Reich bezog. Der eigentliche und einzige Zweck dieser Parabeln war nach der Absicht des Herrn, die Wahrheiten vom Himmelreich zu veranschaulichen und dadurch die Zuhörer zu überzeugen. Nur dieser Zweck ist dem Verkünder des Evangeliums und seinen Zuhörern angemessen.

Die Evangelisten aber haben daraus etwas ganz anderes gemacht. Sie sahen, daß die Predigt Jesu von der Mehrheit des jüdischen Volkes hartnäckig zurückgewiesen worden war. Diese Wirkung konnte aber nicht gegen den Willen und die Absicht des Heilandes eingetreten sein; deshalb machte man die geschichtlich eingetretene Tatsache zum Zweck der Lehre Jesu und seiner Parabeln. ‚On se persuada qu'un mode si mystérieux d'enseignement avait été choisi tout exprès par le Sauveur lui-même pour pro-

curer l'accomplissement des desseins de Dieu sur son ancien peuple: les Juifs ne se sont pas convertis parce qu'ils ne devaient pas se convertir, et la vérité évangélique leur a été proposée en énigme pour qu'ils ne pussent ni la voir ni se sauver' (S. 77). So wurden die klaren und lichtvollen Fabeln und Vergleiche, die Christus vorgelegt hatte, unter der Hand der Evangelisten zu dunkeln Rätselworten, die sie durch Hinzufügung von allegorischen Zügen und symbolischen Bedeutungen zu den Lehren voller Geheimnisse machten, wie wir sie jetzt in den Evangelien vorfinden.

Es ist ein Glück für die Kritiker, daß die Evangelisten in der Entwicklungsarbeit ziemlich ungeschickt verfuhren und überall ‚Nähte' hinterließen, die dem scharfen Auge der Kritik nicht entgingen. ‚Grâce à l'imperfection des sutures, on peut donc distinguer trois moments de la rédaction, qui sont en rapport avec le développement de la pensée traditionelle touchant les paraboles' (S. 76 f.).

Freilich, diese Auffassung der Parabeln seitens der Evangelisten ist ein psychologisches und historisches Unding (est inconcevable comme donnée psychologique et historique. S. VI); aber der kritische Geschichtsforscher kann die Entstehung und die Gründe dieser Religionsphilosophie durchschauen; sie ist verknüpft mit dem Begriff der geheimnisvollen und allegorischen Parabel und diente dazu, die Erfolglosigkeit des Evangeliums bei den Juden zu erklären (S. VII).

13. Es ist klar, daß bei dieser Theorie über die Evolution, welche das Evangelium in einem seiner wichtigsten Bestandteile unter der Hand der ersten Jünger und der Evangelisten durchgemacht haben soll, jede Gewähr für die Echtheit der Worte Jesu in den Evangelien uns entzogen, und der schrankenlosesten Willkür in der Erklärung der ‚ursprünglichen' und ‚reinen' Lehre des wahren Evangeliums Tür und Tor geöffnet wird. Es ist aber ebenso klar, daß diese Theorie, welche Loisy Jülicher nachschreibt, ‚in ihrer einseitigen Gestalt gegen das einzige Geschichtliche, was wir überhaupt besitzen, und welches sie doch eben erklären sollte, streitet: nämlich gegen die evangelische Überlieferung. Gegen die einstimmige Überlieferung der Synoptiker!' (Bugge S. 10).

Auf die richtige Auffassung der Parabeln und ihres Doppelzweckes hier einzugehen, müssen wir uns versagen; es genüge, auf unsere Aus-

führungen in den ‚Parabeln des Herrn im Evangelium‘ (Innsbruck. Rauch 1902, S. 3—35) und auf die trefflichen Erörterungen zu verweisen, die gleichzeitig und völlig unabhängig von unserer Behandlung der genannte protestantische Theologe Bugge in seiner Einleitung über die Methode der Parabelauslegung veröffentlichte (S. 1—89)[1]).

Wie haltlos und unwissenschaftlich diese Evolutionstheorie hinsichtlich der Parabeln ist, zeigt recht drastisch ein Beispiel, das den Lesern der ‚Zeitschrift‘ aus einer früheren Abhandlung bekannt ist (‚Senfkörnlein, Tollkorn und höhere Parabelkritik‘ XXVI. 1902, 13—32). Bei der Parabel vom Unkraut suchte Jülicher die Spuren und Nähte der ungeschickten Überarbeiter aus den ‚Anstößen, die ihr wörtliches Verständnis uns verursacht‘, nachzuweisen; gerade diese Anstöße zeigten aber eine unglaubliche Oberflächlichkeit und Unkenntnis, selbst der allergewöhnlichsten Dinge, namentlich in der Naturgeschichte und hinsichtlich der orientalischen Verhältnisse.

Trotzdem wiederholt Loisy Punkt für Punkt und fast Wort für Wort die ‚Anstöße‘ Jülichers, um dieselbe These damit zu beweisen (S. 47—49), selbst nachdem obige Abhandlung längst veröffentlicht war. Doch wenn dieselbe auch unbeachtet geblieben ist, so ist doch noch Hoffnung vorhanden, daß es wenigstens mit der Unkrautparabel nächstens etwas besser gehen wird, nachdem jetzt Johannes Kunze im protestantischen ‚Theologischen Literaturblatt‘

---

[1]) Im letzten Heft der ‚Biblischen Zeitschrift‘ (I. 1903, 211) meint der Referent J. Sickenberger über unsere Einleitung zu den ‚Parabeln des Herrn‘, dieselbe ‚verteidige u. a. als besonderen Zweck der Parabeln die Verhüllung der Wahrheit vor den Ungläubigen‘. Man wird es bei der großen Arbeit, die eine solche Zusammenstellung von ‚Bibliographischen Notizen‘, wie S. sie bietet, erfordert, leicht entschuldigen, daß dabei einiges übersehen wird. Es möge aber gestattet sein, darauf hinzuweisen, daß unsere besagte Einleitung im zweiten Abschnitt (S. 20—35) in zwei getrennten Paragraphen ausdrücklich den im Evangelium klar ausgesprochenen Doppelzweck verteidigt: für die Jünger und den gläubigen Teil des Volkes bei allen Parabeln Veranschaulichung einer übernatürlichen Wahrheit; für die Ungläubigen und bloß bei einigen Parabeln Verhüllung der Wahrheit. Erfreulicherweise hält Bugge an diesem von allen unseren geschichtlichen Quellen deutlich geforderten Doppelzweck fest. Vielleicht wird auch V. Rose (Études sur les Évangiles[2], Paris 1902, S. 111) und der Rezensent X in der ‚Revue biblique‘ (XII. 1903, S. 128) sich durch die Ausführungen des dänischen Theologen überzeugen lassen.

(1903, 174) erklärt hat, daß ‚deren Echtheit und Ursprünglichkeit in der gegenwärtigen Form nach Foncks Behandlung nicht mehr angetastet werden sollte.' Bugge geht in der Zustimmung noch weiter, indem er fast zu jedem einzelnen ‚Anstoß' Jülichers als Widerlegung die Worte der zitierten Abhandlung anführt (S. 147—153; vgl. S. 82. 136).

Leider sind aber Loisys haltlose Evolutionstheorien über die Parabeln nur ein geringer Teil von dem, was er in seinem ‚Evangelium und Kirche' bietet. Wir müssen im nächsten Artikel darauf eingehen.

Rezensionen.

Mêsjaceslov pravoslavnoi katholičeskoi voštočnoi čerkvi. — Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes von Alexios v. Maltzew, Mag. theol., Propst an der Kirche der kaiserlich russischen Botschaft zu Berlin etc. Berlin, Siegismund. 1900—1901. I. Theil (September-Februar) XCVI. 1060. — II. Theil (März-August) LXXX. 896.

Mit der Übersetzung des zweibändigen Menologions schließt die von M. unternommene Darstellung des gottesdienstlichen Rituals der orientalischen Kirche griechischen Ritus. Für den Fall jedoch, daß ‚es später erforderlich werden sollte, die Serie fortzusetzen‘, ist die weitere Übersetzung zweier Bücher in Aussicht genommen, des allgemeinen Menäons und der Lieder des Oktoichos für die Wochentage. Die Sonntagslieder sind bekanntlich schon im vorhergehenden Bande mitgeteilt worden[1].

Eingeleitet werden die beiden Teile des Menologions durch zwei interessante und gründliche Abhandlungen, die wir, wie bei den frühern Bänden, ‚der Mitwirkung des teuern und treuen Teilnehmers an der Arbeit, des Herrn Basilios Göken‘ verdanken.

In der ersten ist die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder in der morgen- und abendländischen Kirche ausführlich dargestellt. In der andern werden die ‚Gnaden- und Wall-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, oben S. 92.

fahrtsorte' besprochen, ,an welchen in besonderer Fülle, auf die Fürsprache und zur Verherrlichung der Heiligen, die Wunder der göttlichen Gnade denen zu Teil werden, die gläubig dorthin eilen'. Dabei wird anläßlich der Erwähnung der drei großen Wallfahrtsfeste der Israeliten (Ostern, Pfingsten, Laubhütten) ein lehrreicher Exkurs gegen Leo Tolstoi und seine rationalistischen Irrtümer gemacht (S. XIX—XXI).

Das Menologion selbst umfaßt die unbeweglichen Feste des ganzen griechisch-slavischen Kirchenjahres (περιέχει τὰς ἀκινήτους τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ ἑορτάς), die in unsern österr.-ung. Kalendern slav. prazdniki nepodvižnie, rum. serbatori statorie heißen. Da dieselben der Hauptsache nach aus dem 1. Bande meines Ἑορτολόγιον bekannt sind, so werde ich mich auch hier, wie früher bei der Besprechung der beweglichen Feste[1]), ganz kurz fassen und dabei vor allem an das halten, was M. über das Verhältnis meines Buches zu seinem Menologion hervorhebt. ,In lateinischer Sprache, so schreibt er (S. XII), existiert auf diesem Gebiete das bekannte Kalendarium utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis von Nilles, von welchem das vorliegende Werk sich hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß hier insbesondere berücksichtigt sind die Gottesdienste der Heiligen bezw. hl. Bilder, die bei den Russen und andern slavischen Völkern durch ihre Wirksamkeit und ihre Wunder berühmt geworden sind'.

Dem entsprechend werde ich zuerst eine kurze Notiz über die Verehrung der (Muttergottes-) Bilder geben, dann auf eine der griechisch-slavischen Kirche eigene Gattung von Heiligen aufmerksam machen, und drittens endlich zu einigen ausgewählten Stellen, die den Leser dieser Zeitschrift mehr interessieren dürften, ein paar Randglossen zur leichteren Orientierung auf diesem oft wenig bekannten Gebiete hinzufügen.

I. Die slavisch-russische Kirche ist besonders reich an ,wundertätigen Muttergottesbildern', die sich eines liturgischen Kultus erfreuen. Viele derselben waren dem Abendlande bereits aus Martinov[2]) bekannt geworden. Die vollständige Liste derselben findet sich nun im vorliegenden Menologion, 2. Bd. S. LVIII ff.

---

[1]) Vgl. oben S. 88.

[2]) An. ecclesiast. graeco-slavic.

Sie zählt nicht weniger als 242 Stück, die an den ihnen im Kalendar zugewiesenen Tagen ‚gottesdienstlich‘ verehrt werden.

Drei davon haben ein besonderes Interesse für die Lateiner: das bei uns unter dem Titel der ‚Muttergottes von der immerwährenden Hilfe‘ allbekannte und weitverbreitete Bild; das lauretanische und das von Kazan.

Das erste ist zwar oft in wörtlicher Übersetzung des lateinischen Θεοτόκος τῆς ἀϊδίου βοηθείας (Deigenitrix de perpetuo succursu) genannt worden; sein ursprünglicher Titel ist jedoch Θεοτόκος ἡ ἐλεοῦσα (Deigenitrix miserans). In den slavischen Kirchenbüchern heißt es das Bild der Bogorod. Strastnaja (imago Deigenetricis perdolentis, dolorosae): eine Benennung, die daher rührt, weil zwei Engel, rechts und links von dem Angesichte der Muttergottes, die Leidenswerkzeuge hinhalten[1]). Es hat zwei Feste im Jahr, ein unbewegliches am 13. August und ein bewegliches am 6. Sonntag nach Ostern (II, 712—713).

Über das lauretanische Muttergottesbild fließen die Quellen sehr spärlich. In der Einleitung zum 2. Teile wird darauf hingewiesen, daß dieses vom hl. Evangelisten Lukas gemalte Bild sich in dem von den Engeln nach Loreto übertragenen Hause der Muttergottes befinde und am 14. September gefeiert werde (XL). Im Texte des Menologions ist jedoch an diesem Tage nur die dürftige Rubrik zu lesen: (Fest) ‚des lauretanischen Bildes der Muttergottes. Erschienen zu Loreto in Italien 1294‘ (I, 94). Dem entgegen wird in der Einleitung zum nämlichen 2. Teile, im ‚alphabetischen Verzeichnisse der wundertätigen Bilder der hl. Muttergottes‘ als Erscheinungsjahr 1291 (LXII) und im Triodium als Festtag der 19. September (CXLIV) angesetzt.

Erzbischof Sergius trägt das ‚Loretobild der Muttergottes‘ am 14. September mit folgender Bemerkung ins Kalendarium (II, 283) ein: ‚Nach Swiešnikof[2]) erschien es in Italien 1291, nach Gravuren 1063 oder 1068‘.

---

[1]) *Dolorosae* cognomen mansit huic imagini eo quod passionis instrumenta in superiori parte ad utrumque latus repraesentantur. Martinov. ad 13. Aug.

[2]) Beschreibung der Erscheinungen von Wanderbildern der Gottesmutter von Gregor Swiešnikof. 1838. (Sehr seltenes russisches Werk; so Sergius, I, XVI.)

Zwei Umstände haben dazu beigetragen, das Muttergottesbild von Kazan (imago Kasanica oder Kasanensis) im Abendlande bekannt zu machen. Erstlich waren es die gelehrten Arbeiten des russischen Heortologen Martinov aus Kazan[1]), der sich in seinem annus eccles. gr.-slav. mit Vorliebe nach seiner Vaterstadt Cazanensis nennt. Mit seinem Namen ist auch die Kunde von der Bogorodicy Kasanskaja in lateinische Kreise gedrungen. — Dazu kam an zweiter Stelle das kostbare Ektypon dieses Bildes im königl. bayrischen Schlosse Hohenschwangau, das die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums auf sich zog. Doch hierüber ist bereits früher in dieser Zeitschrift berichtet worden (1893, 133).

II. Unter den Heiligen, die der griechischen mit Rom nicht unierten Kirche eigentümlich sind, verstehe ich hier diejenigen, welche als Martyrer verehrt werden, ohne gesetzmäßig nach dem Evangelium (νομιμῶς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον) gekämpft zu haben.

Zum gesetzmäßigen Kampfe nach dem Evangelium wird vor allem erfordert, daß der Martyrer sich den Verfolgern nicht selbst in provokatorischer Weise zu dem Zwecke überliefere, um des Glaubens willen getötet zu werden (Martyr non propria voluntate hostem fidei provocando in necem irruit). Die katholische Kirche hat die Regel, welche der hl. Gregor von Nazianz nach der alten Tradition hierüber proklamiert, stets als zu Recht bestehend erklärt.

Νόμιμον ἔδει καὶ τὸν ἀγῶνα γενέσθαι· νόμος δὲ μαρτυρίας, μήτε ἐθέλοντας πρὸς τὸν ἀγῶνα χωρεῖν.. μήτε παρόντας ἀναδύεσθαι· τὸ μὲν γὰρ θράσους, τὸ δὲ ἀνανδρίας ἐστίν[2]).	Legitimum debet esse certamen. Lex autem martyrii haec est, ut nec nos ultro ad certamen accedamus ... nec, quum praesentes sumus, certamen detrectemus. Illud quippe temerarii ac praecipitis est animi, hoc timidi et ignavi.

Wie diese Kampfesnorm nach den Vorschriften des Evangeliums von den heiligen Blutzeugen genau beobachtet worden, kann unter anderem aus den Martyrakten des hl. Polykarp ersehen werden, auf die ich im Kalendar.², I, 110 hingewiesen habe. Bekannter noch

[1]) Zum 8. Juli und zum 22. Oktober.

[2]) Orat. 43., in laudem s. Basilii Magni, n. 6 (Migne Patr. gr. t. 36, pp. 499—502).

ist die Erklärung derselben vom hl. Athanasius, die wir alljährlich am 2. Mai, im 3. Nokturnum seines Offiziums, beten[1]).

Außerordentlich groß ist das Kontingent, welches die Klasse solcher ‚gesetzwidriger' Martyrer zu der Heiligenliste des vorliegenden Menäons stellt. So zählt beispielsweise der Monat Januar allein deren 16 auf. Es sind dieselben meist aus der griechischen Martyrerschule auf dem Berge Athos hervorgegangen, die als leitenden Grundsatz aufgestellt, der Abfall vom Christentum könne nur durch den Tod mit Blut gesühnt werden (**apostasiae expiandae gratia necem esse provocandam**). Die Herausforderung zum Kampfe bestand, den Türken gegenüber, in freimütigen, tadelnden, beschimpfenden, schmähenden Worten gegen den Islam und Mahomed (vgl. z. B. I, 382, 386, 648, 693). Nähere Nachrichten über diese Martyrerfabrik sind zu finden bei Martinov, in den **memor. slav.** zum 4. Januar, sowie zu den übrigen Tagen des Jahres, an denen diese Heiligen ins Kirchenkalendar eingetragen sind.

III. Die Randglossen zu einigen ausgewählten Stellen anlangend, hat gleich von vorneherein die Ankündigung auf dem Titelblatt angenehm berührt, daß die Übersetzung mit Berücksichtigung des griechischen Urtextes gemacht worden sei. Schade nur, daß diese Berücksichtigung des Originals während der Arbeit selbst nicht noch in höherem Grade geschehen ist. Der Beschränktheit des Raumes wegen hier nur zwei Beispiele zur Erklärung meines Bedauerns.

Nach der slavischen Vorlage der Übersetzung wird der hl. Blasius als Papst von (Alt-)Rom (I, 993) und der hl. Johann der Schweiger als Bischof von Köln (II, 118—119) angeführt.

Nun hat es aber weder einen römischen Papst Blasius noch einen kölnischen Bischof Johannes Silentiarius gegeben.

Mit gehöriger Berücksichtigung des Originals wird die Schwierigkeit leicht gelöst.

Was den hl. Blasius betrifft, so bezeugt, in Übereinstimmung mit Martinov[2]), Erzbischof Sergius, daß demselben im griechischen

[1]) Aus der Apologia de fuga sua, bei Migne, Patr. gr. t. 25, pp. 643 seq.

[2]) An. eccles. gr. sl., die 22. Febr.

Kalendar keinerlei Bischofssitz zugewiesen sei[1]). Dem rezipierten slavischen Texte ,Blasius römischer Papst' fügt er die Bemerkung hinzu: ,Im 1295 (= Griechisch. Synaxarion für das Halbjahr vom September, in der Synodalbibliothek in Moskau, Nr. 390, XII. Jahrhundert: Serg. II. Bd., S. XXX u. I. Bd. S. 323) richtiger Blasius Bischof. Möglich, daß der von Sebaste, am 11. Februar'.

Johannes Silentiarius war, nach Ausweis der Originalien, Bischof von Ἀσκάλων, woraus die Hagiologen Κολωνεία, Colonia[2]), und hier, in deutscher Übersetzung, Köln gemacht haben.

Zum 29. Juni, dem Feste der Apostelfürsten. — Es wird der kundige Leser aus katholischen Kreisen mit Freude und Genugtuung wahrgenommen haben, daß das Gebet nach der dritten Ode, ὑπακοή genannt, den alten, echten griechisch-katholischen Text repräsentiert, und nicht nach dem späteren, von den schismatischen Griechen umgemodelten Formulare deformiert ist.

Zum leichtern Verständnis des Unterschiedes zwischen beiden Redaktionen will ich dieselben hier dem Wortlaut nach mitteilen: die neuere, verstümmelte, aus den Ausgaben des ὡρολόγιον von Athen (1891, S. 301) und von Venedig (1875, S. 284); die alte, unverfälschte, aus der römischen Ausgabe vom Jahre 1876, S. 203, und diese zwar mit der deutschen Übersetzung, die M. hier im Menologion (II, 491) gegeben.

Die erste verfälschte schließt den Petrus einfach aus und wendet sich an Paulus allein mit den Worten: Ἀλλ' ὦ Παῦλε Ἀπόστολε. τὸ καύχημα τῆς οἰκουμένης, προφθάσας ἡμᾶς στήριξον[3]).

Die alte, echte, griechisch-katholische ὑπακοή stellt Petrus voran und lautet, mit gegenüberstehender Übersetzung:

Πέτρε, τῆς πίστεως ἡ πέτρα, Παῦλε, καύχημα τῆς οἰκουμένης, ἐκ τῆς Ῥώμης συνελθόντες στηρίξατε ἡμᾶς.	O Petros, Fels des Glaubens! O Paulos, du Ruhm der Welt, von Rom zusammengekommen, stärket uns!

---

[1]) Vgl. auch Synaxar. Sirmondi, p. 484, in der unten zu zitierenden Ausgabe von Delehaye.

[2]) Vgl. Martinov, 3. Dezember.

[3]) Über diese neuere Verstümmelung der griechischen liturgischen Bücher vgl. das Schreiben Gregors XVI. an den Kardinal und Metropoliten Lewicki von Lemberg, in m. Kalendar.[2] I, 193—194. Auf ältere Fälschungen sind wir früher schon durch die griechisch-katholischen Bischöfe Polens aufmerksam gemacht worden. Kalendar.[2] XLI—XLII.

Zum 10. Mai, dem Feste der Übertragung der Reliquien des hl. Nikolaus (II, 279). — Auch hier wird der lateinische Leser mit Befriedigung ersehen, daß die Russen nicht mit den schismatischen Griechen übereinstimmen. Die Übertragung der Reliquien nach Bari hat bekanntlich unter Urban II. (im Jahre 1087) stattgefunden und ist auch von diesem Papste das Fest für die katholische Kirche eingesetzt worden[1]). Die Schismatiker haben dasselbe stets zurückgewiesen, die mit dem Mittelpunkt der Einheit verbundenen Kirchen dagegen mit Freuden angenommen. In Rußland ist es, nach der wahrscheinlichern Meinung, vom Metropoliten Ephräm im Jahre 1091 eingeführt worden: jedenfalls ein Beweis dafür, daß die Union der russischen Kirche mit dem römischen Stuhle im 11. Jahrhundert noch blühte[2]).

Zum 6. September. Erinnerung an das Wunder, welches geschah zu Kolossä oder Chonä durch den Erzengel Michael. Dieses Wunder ist ein interessantes Seitenstück zur ‚Erscheinung des hl. Erzengels Michael auf dem Berge Gargan', die wir am 8. Mai feiern und die auch im Kirchenkalender der Italo-Griechen am nämlichen Tage verzeichnet ist unter dem Titel ἡ φανέρωσις τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ ἐν τῷ ὄρει Γαργάνῳ. Unser Fest der Apparitio s. Michaelis ist aus dem römischen Brevier hinreichend bekannt. Mit dem Wunder von Kolossä hat es kurz folgende Bewandtnis. Aus Neid ob der Wunder, welche in dem Tempel des himmlischen Heerführers Michael zu Kolossä geschahen, suchten die Heiden den in der Nähe strömenden Fluß gegen den Tempel abzuleiten, um den Tempel zu stürzen und den Küster Archippos, einen nahe dabei wohnenden ehrwürdigen Mann zu verderben. Diesem erschien aber der Erzengel, ermahnte ihn guten Mutes zu sein und schlug mit einem Zweige auf den Felsen, dadurch dem Flusse Durchgang durch denselben verschaffend (I, 36 — 37). Von der Zeit an ergießt sich der Strom in den geöffneten Felsen und kömmt tief unten wieder aus der Erde hervor.

Den im Kalendar.², I, 371 angeführten griechischen Quellen ist gegenwärtig das ausführliche Synaxarium Sirmondis hinzuzufügen, das uns der hochverdiente Bollandist Hippolyt Delehaye im vorigen Jahre in mustergiltiger Ausgabe zugänglich gemacht.

[1]) Vgl. m. Kalendar.² I, 156.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 1879, S. 193 u. 1894, S. 276.

In der Überschrift heißt es: Ἑορτὴν, ἐπιτελοῦμεν, τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ, ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θαύματος τοῦ δι' αὐτοῦ γενομένου ἐν Κολοσσαῖς τῆς Φρυγίας, ταῖς μετὰ τοῦτο ἐπικληθείσαις Χώναις[1]).

Zu den Gedächtnistagen der Zerstörer der Union, des Marcus Eugenicus (I, 799) und des Patriarchen Photius (I, 914) macht die offizielle Ausgabe des ὡρολόγιον vom Jahre 1875 in einer gleichlautenden Fußnote darauf aufmerksam, daß die Offizien dieser zwei Hierarchen erst im Jahre 1869 durch eigene κοντάκια, ἀπολυτίκια und Legenden bereichert worden seien[2]). Es wird aus dem Grunde Wert darauf gelegt, diese Tatsache in Erinnerung zu bringen, weil dieselbe auf die päpstliche Einladung zum allgemeinen Konzil erfolgt ist und als Bekräftigung der alten Gegnerschaft gegen jedweden Gedanken einer kirchlichen Union mit der katholischen Kirche aufgefaßt werden mußte.

Diese liturgischen Gebete finden jedoch in unserem Menologion bei Marcus Eugenicus keine Erwähnung, so wie denn auch im allgemeinen dieser Hasser der Union in den slavischen Kirchenbüchern eine ganz untergeordnete Rolle spielt, was aus Martinov und Sergius deutlich hervorgeht.

Über die griechischen Quellen berichtet Sergius kurz folgendes[3]): ‚Marcus Eugenicus, wie Euangelides schreibt[4]), nach einen gestorben 1447, nach andern 1452, nach seiner nicht herausgegebenen Biographie, welche sich in der Moskauer Bibliothek befindet (Nr. 393, S. 116), am 23. Juni 1451, nachdem er 14 Tage krank war, ist begraben im Kloster des Großmärtyrers Georg in Mangana, im Vorhofe der Kirche. Bei Dukakes[5]) wird viel über Marcus Eugenicus gesprochen'.

Über Photius handelt Erzbischof Sergius an verschiedenen Orten. Ich beschränke mich darauf, seine ‚Anmerkung' aus dem zweiten Teil

---

[1]) Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, pp. 29—30.

[2]) Τὸ ἀπολυτίκιον καὶ κοντάκιον, ἔτι δὲ καὶ τὰ περὶ βίου τοῦ ἁγίου τούτου, προρετέθησαν ἐν τῷ ὡρολογίῳ ὑπὸ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τῷ 1869. SS. 231 u. 242.

[3]) 2. Bd., 2. Teil (Anmerkungen) S. 31.

[4]) Οἱ βίοι τῶν ἁγίων Τρύφωνος Εὐαγγελίδου. 1895.

[5]) Δουκάκης Μεγάλη συλλογὴ βίων πάντων τῶν ἁγίων. 1889 bis 1896. — 13 Bde. Über diese zwei Werke vgl. Sergius, I. Bd., S. XIV.

des 2. Bandes, S. 61 hier mitzuteilen. Sie lautet: ‚Der hl. Photius, Patriarch von Konstantinopel. Nach dem Tode wurde er bald den Heiligen beigezählt. Er befindet sich im Typikon Kaisers Konstantin VII., 950—956. Seinen Tod verlegt Papadopulos-Kerameus in das Jahr 897, 6. Februar[1]), in seiner Abhandlung, welche griechisch in der Byzantinischen Zeitschrift, Bd. VIII, und in Separatabdruck 1899 in Leipzig gedruckt wurde. Über Photius gibt es ein besonderes Werk von Hergenröther mit stark römisch-katholischen Tendenzen, in 3 Bänden 1867—1869. Literatur darüber verzeichnet bei Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur, 2. Aufl. SS. 77, 515 und an vielen andern Orten im Buche; siehe Verzeichnis S. 1183‘.

Zum 27. Oktober, der Gedächtnisfeier der hl. Prokla, der Gemahlin des Pilatus. Sie hatte von Christo in der Nacht vor seiner Verurteilung geträumt und ihren Mann gebeten, kein Leid zu tun diesem Gerechten. Sie glaubte an ihn, ließ sich taufen und führte ein frommes Leben (I, 309). In der äthiopischen Kirche wird mit Prokla zugleich auch Pilatus verehrt, zur dankbaren Erinnerung daran, daß er so feierlich Zeugnis für die Unschuld des Heilandes abgelegt[2]). Im Abendlande hat dieser Gedächtnistag keine Aufnahme gefunden.

Zum 4. Januar, der Synaxis der 70 Jünger des Herrn. Aus unzuverlässigen griechischen Quellen wird hier eine vollständige Liste der 70, bezw. 72 Jünger Christi aufgestellt und zwar nach den Četi-Minei der Slaven. Für den Hagiologen ist das Stück nicht ohne Interesse, obschon demselben, vom historischen Standpunkte aus betrachtet, nur sehr geringer Wert zuerkannt werden kann. Über solche spätgriechische Herrenjüngerkataloge habe ich im Kalendar.² I, 53—54 ausführlicher gehandelt[3]).

---

[1]) Nach Ehrhard (Kirchenlexikon², IX, 2087) hat sich Photius' Tod um das Jahr 891 ereignet, nach Sergius (2. Bd., 1. Th., S. 36) im Jahre 891, nach Maltzew (I, 916) im Jahr 892.

[2]) In sacris suis fastis Aethiopes maritum et uxorem simul commemorant: Pilatum quidem, quod laverit manus in signum innocentiae Christi; Proclam vero, quod dehortata fuerit maritum. Vgl. m. Kalendar.² II, 721.

[3]) Vgl. auch Baumstark, Abul Barakats Verzeichnisse der 70 Jünger im röm. Oriens christianus, 1. Jahrgang, SS. 240—275, u. 2. Jahrgang, SS. 312—314.

Zum 11. Juli, der Großmartyrin und allgepriesenen Euphemia, 'Glaubensdefinition der heiligen Väter'. In den gewöhnlichen Ausgaben des ὡρολόγιον heißt der Festtitel: . . . Εὐφημίας, ὅτε τὸν ὅρον τῆς πίστεως ἐπεκύρωσεν, quando definitionem fidei confirmavit. In andern Menologien lautet die Festanzeige bald: ὁ ὅρος τῆς πίστεως, definitio fidei; bald ὁ ὅρος τῶν πατέρων, definitio Patrum; bald Ευφημίας τοῦ ὅρου, definitionis; bald σύναξις τῆς ἁγίας Εὐφημίας τοῦ ὅρου; bald ἀνάμνησις τοῦ γεγονότος θαύματος τῆς πανευφήμου μάρτυρος Εὐφημίας, memoria miraculi celeberrimae martyris Euphemiae. Auf dieses Wunder bezieht sich die kurze Anmerkung, welche M. dem angeführten Festtitel beifügt: 'Die Väter des 4. ökumenischen Konzils (451) legten eine Darstellung des orthodoxen und des häretischen Glaubens in den Sarg der Großmartyrin. Als derselbe nach drei Tagen geöffnet wurde, wurde in ihrer rechten Hand das orthodoxe, das häretische aber bei[1]) ihren Füßen gefunden, woher ihr Beiname' (II, 557). Festgegenstand ist nicht die chalcedonensische Glaubensdefinition selbst, sondern die wunderbare Bekräftigung der von den Vätern des Konzils getroffenen Entscheidung durch die hl. Euphemia — zur Beschämung und Zurechtweisung der gegen die Glaubensdefinition revoltierenden Häretiker.

Nähere Aufschlüsse über die Gründe dieses Festes gibt m. Kalendar.[2] I, 207—209.

Den alldort mitgeteilten Belegstücken will ich hier nur noch die ausführliche Ankündigung des Festes aus dem oftgenannten Synaxarium Sirmonds erwähnen, welches der gelehrte Bollandist Hippolyt Delehaye neulich zum erstenmale herausgegeben hat[2]). Sie lautet, wie folgt: Μνήμη τῆς ἁγίας καὶ καλλινίκου μάρτυρος τοῦ Χριστοῦ Εὐφημίας, καὶ ἡ σύναξις τοῦ ὅρου τῆς πίστεως τῶν ἁγίων ἑξακοσίων τριάκοντα πατέρων, τῶν ἐν Χαλκηδόνι συνελθόντων.

Vor Jahren hatte ich bei Besprechung eines früheren Bandes dieser Serie[3]) die verehrten Herren Verfasser gebeten, den deutschen Lesern nicht

---

[1]) In den griech. Synaxarien (auch im Sirmondianum) heißt es ὑπὸ τοὺς πόδας 'unter ihren Füßen'.

[2]) Propylaeum cit. p. 811.

[3]) In dieser Zeitschrift, 1898, S. 519.

gar zu große Kenntnis morgenländischer Einrichtungen und Riten zuzumuten und deshalb etwas freigebiger mit Erklärungen der oft vorkommenden technischen Ausdrücke über orientalische Gegenstände zu sein. Was ich damals getan, das erlaube ich mir, hier bezüglich des Menologions zu wiederholen. So wäre es, um auch nur ein paar Beispiele anzuführen, für den deutschen Durchschnittsgelehrten nicht überflüssig gewesen, den Sinn der Worte zu erklären: ‚Schima‘[1], ‚Engelschima‘ (I, 1000), ‚Schimamönch‘ (II, 328), ‚Abgabe[2]) des Festes‘ (I, 71, 124, 128), ‚Erneuerung des Tempels‘ (I, 71), ‚Gestattung[3]) in Bezug auf Alles‘ (I, 600), Weihnachten[4]) Pascha (I, 600), ‚Kanonisation‘ (I, 734). Die an diesem Orte erwähnte Heiligsprechung durch den St. Petersburger Synod hat nebenbei bemerkt, am 9. September 1896 stattgefunden.

Um nun nach Rezensentenbrauch noch einige Verbesserungen für eine künftige neue Auflage vorzuschlagen, bemerke ich zu diesem Zweck, daß **Willems** nicht Weihbischof, sondern Sekretär des Bischofs von Trier war (I, 553); daß die Reliquien des hl. Papst Martin zu Rom sich nicht im Tempel des hl. Martin aus Tours (II, 164), sondern in der Kirche der hl. Sylvester und Martin, sowie daß sich die der serbischen Herrscher nicht zu Kruschedom, bei Sirmia (I, 520), sondern zu Kruschedol in Sirmien befinden; daß ferner der Gothenkönig, der den hl. Agapetus nach Konstantinopel geschickt, nicht Theodot (II, 174), sondern Theodat hieß.

Vom Menologion kann ich nicht scheiden, ohne den gelehrten Herausgebern meine besten Glückwünsche zur gelungenen Vollendung ihres umfangreichen, verdienstlichen zyklischen Werkes darzubringen. Mnogaja Lěta!

Innsbruck. N. Nilles S. J.

Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Von Dr. Carl Mirbt, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Marburg. Zweite, verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage. Tübingen und Leipzig. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1901. XXII + 482 S.

Während die erste Auflage (1895) dieser Quellensammlung den Titel führte: ‚Quellen zur Geschichte des Papsttums‘, wurde derselbe für die nun vorliegende Ausgabe entsprechend dem Inhalte erweitert,

---

[1]) Über σχῆμα, ἀγγελικὸν σχῆμα, μεγαλόσχημα u. s. w. vgl. m. Symbolae, II, 539.

[2]) Ἀπόδοσις τῆς ἑορτῆς, in m. Kalendar.[2], II, 748.

[3]) Κατάλυσις εἰς πάντα, a. a. O. S. 798.

[4]) Kalend. a. a. O.

weil tatsächlich eine lange Reihe von Dokumenten weit mehr die katholische Kirche als das Papsttum betreffen. Fügt man hinzu, daß die Literaturangaben ausgedehnter sind, und in denselben auch katholische Autoren mehr Berücksichtigung fanden, daß der äußeren Ausstattung noch bedeutend größere Sorgfalt zugewendet wurde und der Inhalt um mehr als das Doppelte angewachsen ist (508 Stücke gegen 155 der ersten), so sind die Vorzüge der zweiten Auflage vor ihrer Vorgängerin im wesentlichen gekennzeichnet. In dieser Hinsicht charakterisiert sie sich mit Grund als ‚verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage‘.

Der Zweck blieb derselbe: ‚lesenswertes aber zum Teil schwer zu beschaffendes Material den Freunden der Kirchengeschichte, in erster Linie den Studierenden der Theologie, zugänglich zu machen‘ (Vorwort). War nach dem Vorwort zur ersten Auflage ‚die Auswahl des Stoffes durch die Absicht bestimmt, die verschiedenen Seiten des Papsttums zu charakterisieren, und wenigstens in einige seiner kirchenpolitischen Kämpfe einen Einblick zu verschaffen‘, so äußert sich der Verfasser in der zweiten Auflage dahin, ‚daß für die Auswahl des Stoffes in den verschiedenen Teilen des Buches verschiedene Gesichtspunkte maßgebend waren: in erster Linie der Wunsch, bedeutungsvolle Entwicklungslinien in ihren Hauptmomenten zu charakterisieren, aber auch die Absicht, auf wichtige Ereignisse und Erscheinungen des kirchlichen Lebens die Aufmerksamkeit hinzulenken‘.

Die Aufgabe, welche der Verfasser sich gestellt, bietet viel größere Schwierigkeiten, als es auf den ersten Blick hin erscheinen könnte. Sollte die Arbeit nicht ein dilettantisches Sammelsurium von Aktenstücken oder gar ein Zerrbild des ‚Papsttums und des römischen Katholizismus‘ werden, so mußte bei Auswahl derselben die größte Umsicht angewendet werden, daß nur wirklich bedeutungsvolle Ereignisse und Erscheinungen, sozusagen die großen Marksteine in der Entwicklung der katholischen Kirche, hervorgehoben würden. Andererseits durften aber auch hervorstechende Entwicklungsmomente nicht übersehen oder übergangen werden. Diese Forderungen sind für die Darstellung einer zweitausendjährigen, über die ganze Welt hin verbreiteten Institution, wie es das Papsttum und der ‚römische Katholizismus‘ sind, selbstverständlich, zumal wenn hiefür kaum 500 Druckseiten zur Verfügung standen, und auch der Herausgeber dieser Quellen hat dies grundsätzlich angenommen. Ist er dieser Aufgabe gerecht geworden? Die Antwort auf diese Frage ist zugleich das Urteil über seine Arbeit.

Die Missionstätigkeit des Papsttums gehört unzweifelhaft zu dem Bedeutendsten desselben; hat es doch damit nicht bloß Länder und Reiche, sondern ganze Weltteile erobert. Wie stellt nun Mirbt diese ‚bedeutungsvolle Entwicklungslinie‘ aus den Quellen dar? Er bringt 29 Zeilen aus einer Instruktion Gregor d. Gr. an Augustin in England; einen Brief des hl. Franz Xav. an König Johann III. von Portugal; einige Anfragen von Jesuitenmissionären an die Propaganda hinsichtlich mehrerer chinesischer Sitten und Gebräuche; das Dekret des Kardinals Tournon im sogenannten indischen Akkommodationsstreit; einige Sätze aus der Instruktion der Propaganda an die Bischöfe Ostindiens vom 19. März 1893, sowie einige Worte des Staatsministers v. Bülow und Bischofs Anzer anläßlich der jüngsten chinesischen Wirren. Mit dieser Auswahl gibt Mirbt von der katholischen Missionsarbeit ein nicht bloß vollkommen ungenügendes, sondern geradezu irreführendes Bild.

Das katholische Ordensleben mit seiner großen Mannigfaltigkeit und seinen unleugbaren Verdiensten für Zivilisation, Wissenschaft und humanitäre Einrichtungen, bildet unbestritten eine ‚bedeutungsvolle Entwicklungslinie‘ des ‚römischen Katholizismus‘. Hierüber bietet Mirbt seinen Lesern das Testament des hl. Franz von Assisi, die Bulle der Aufhebung des Templer-Ordens; die päpstlichen Erlässe, worin die Gesellschaft Jesu von Paul III. approbiert, von Klemens XIV. aufgehoben, von Pius VII. wiederhergestellt und von Leo XIII. ihre Privilegien abermals bestätigt wurden. Die großartige charitative Tätigkeit der katholischen Ordensfrauen hat der Herausgeber dieser Quellen damit charakterisieren zu sollen geglaubt, daß er einen Passus aus dem von Fr. Raimund von Kapua verfaßten Leben der hl. Katharina von Siena wiedergibt — ein vorgebliches Zwiegespräch zwischen der genannten Heiligen und Papst Gregor XI. — und dem Aktenstücke den geschmackvollen Titel vorsetzt: ‚Der Gestank infernaler Laster an der römischen Kurie‘ (S. 154). Über Wesen und Wirken der großen Orden mit der Regel St. Benedikts, der Orden für Loskauf von Sklaven, für Pflege der Kranken u. s. w. — existiert für den Professor der Kirchengeschichte an der Universität Marburg keine ‚Quelle‘.

Eine ‚Seite des Papsttums‘ wäre wohl auch dessen Tätigkeit im Dienst der Kunst und Wissenschaft, speziell in Gründung der Universitäten gewesen; Mirbt erwähnt sie nicht. — Die jahrhundertlangen Bemühungen des Papsttums, das Duellunwesen einzuschränken, finden ihre ganze Würdigung in der Erwähnung des 19. Reformdekretes

des Konzils von Trient. — Daß die zahlreichen Verurteilungen der geheimen Gesellschaften und der Zivilehe durch das Papsttum nicht einmal erwähnt werden, darf weniger Verwunderung erregen als das Schweigen über die unbestrittenen Verdienste der Päpste in Bekämpfung des Islam. — Die Reformdekrete des Trienter Konzils, welche eine volle Neugestaltung des religiösen Lebens und der kirchlichen Zucht bedeuten, finden nur oberflächliche Erwähnung.

Die Absicht, ‚die verschiedenen Seiten des Papsttums zu charakterisieren', gelangt also nicht zur Ausführung; noch weniger wurde das Versprechen eingelöst, ‚auf wichtige Ereignisse und Erscheinungen des kirchlichen Lebens die Aufmerksamkeit hinzulenken'. Dieser empfindliche Mangel läßt sich nicht damit rechtfertigen, daß auf rund 500 Seiten eben nicht mehr aufgenommen werden konnte; denn Mirbt nimmt nicht selten ganz nebensächliche, bedeutungslose Dinge unter seine Quellen auf, z. B. die Antwort, welche das s. officium auf die Anfrage einer Ordensoberin gab, was hinsichtlich Beerdigung amputierter Gliedmassen geschehen soll, obwohl die Antwort schon aus den allgemeinen Grundsätzen über das kirchliche Begräbnis entnommen werden konnte. Vielleicht war es nach Mirbt eine ‚bedeutungsvolle Entwicklungslinie' des Papsttums, daß eine Kongregation die Erklärung abgab, die Studentenmensuren ziehen die kirchlichen Rechtsfolgen des Duells nach sich, oder gar die Antwort des s. officium, daß Margarine wie Butter gebraucht werden darf!

‚Wahre Entwicklungslinien' im kirchlichen Strafrecht und im katholischen Ordensleben bedeuten beispielsweise die Konstitution Pius IX. Apostolicae Sedis vom Oktober 1869 und seine, sowie Leos XIII. zahlreichen Neuregelungen des Ordensrechtes — doch davon findet sich in den vorliegenden Quellen nichts.

Hochberühmte, selbst von Protestanten beachtete Schreiben Leo XIII. finden nur teilweise Erwähnung; andere, wie Immortale Dei, Humanum genus, Novarum rerum u. s. f. gar keine. Dafür fand Roseggers ‚Aufruf für den Bau der Heilandskirche in Mürzzuschlag in Steiermark' vollinhaltlich Aufnahme. Mirbt fand in dem engen Raum seiner Quellen zur Geschichte des Papsttums selbst Platz für eine offenkundige und erwiesene Fälschung, für das sogen. ungarische Fluchformular nämlich. In der ersten Auflage passierte es ohne jede Bemerkung; in der ‚verbesserten' Auflage mit dem Vermerk: daß ‚für dessen Echtheit der wissenschaftliche Beweis nicht erbracht ist' (S. 198); die offene Erklärung, daß es eine Fälschung ist, hätte der Wahr-

heit und der wissenschaftlichen Ehre des Herausgebers viel besser entsprochen.

Diese Sammlung von ‚Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus‘ kann darum auf wissenschaftlichen Wert durchaus keinen Anspruch erheben; andererseits ist sie auch wieder mehr als eine bloße Dilettantenarbeit, indem sie die Merkmale einer Tendenzarbeit unzweifelhaft an sich trägt. Das ergibt sich nicht bloß aus der eigentümlichen Auswahl und dem Verschweigen der Quellen, sondern noch auffallender aus manchen in Sperrdruck gegebenen Stichworten und den Überschriften vieler Aktenstücke. Der Leser, besonders der protestantische, soll wo möglich jenes Material zu Gesicht bekommen, das für Papsttum und katholische Kirche auf irgend eine Art als kompromittierend erscheinen kann; und wenn der Inhalt dieses Ziel nicht erreicht, so erreichen es bisweilen doch die vom Herausgeber gewählten Überschriften, welche den Sinn des Aktenstückes keineswegs genau wiedergeben. Hat die Sammlung für die Wissenschaft keinen Wert, so doch für die Praxis, indem es ‚in erster Linie die Studierenden der Theologie‘ in den Vorurteilen gegen die römische Kirche bestärken wird. Würde ein Katholik in solcher Form ‚Quellen zur Geschichte des Protestantismus‘ herausgeben, so würde man seiner Arbeit den Stempel der Inferiorität aufdrücken.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Genuinae relationes inter Sedem apostolicam et Syrorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam. Nunc maiori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae cura et studio Rmi Abbatis S a m u e l i s G i a m i l, ecclesiae Babylonensis archidiaconi et patriarchae Chaldaeorum apud sanctam Sedem procuratoris generalis. Roma. Ermanno Loescher et Co. MCMII. XLVIII u. 648 S.

Was man im kirchlichen Sprachgebrauch unter ‚Chaldäern‘ versteht, ist bekannt: es sind die mit Rom vereinigten ehemaligen Nestorianer. Nemo . . . Chaldaeos de cetero Nestorianos nominare praesumat befahl Eugen IV. am 7. August 1445, nachdem die ersten Nestorianer, die von Cypern, die Union mit der römischen Kirche angenommen hatten. Damit war der alte nicht mehr passende Name verpönt und ein neuer in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen.

Zur Geschichte dieser Chaldäer bietet der vorliegende stattliche Band ein reiches und zuverläßiges Material. Er enthält nach der Einleitung eine Sammlung von Aktenstücken, welche sich auf die chaldäische Kirche, namentlich auf die Geschichte der verschiedenen Unionen mit Rom beziehen. Als Quellen dienten dem Verfasser vor allem das vatikanische Archiv, aus dessen Handschriften eine beträchtliche Anzahl von Urkunden neu veröffentlicht oder neu verglichen wurden. Außerdem ist auch aus der gedruckten Literatur vieles wiederholt worden: übrigens dürfte dieselbe zum größten Teil kaum leichter zu erlangen sein, als die Handschriften des Vatikans. Des Petrus Strozza Synodalia Chaldaeorum, Rom 1617, des Stephanus Bargia Dissertatio de Chaldaeorum dioecesis (sic), Rom 1773, des Andreas Masius De paradiso commentarius, Antwerpen 1569 werden wohl in wenigen Bibliotheken aufzutreiben sein. Der eigentlichen Urkundensammlung geht S. XIX—XLVIII eine Einleitung voraus, welche über die Anerkennung des römischen Primates bei den Ostsyrern handelt und eine zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Vereinigungen derselben mit der römischen Kirche bietet. Ein doppelter Anhang S. 475—631 gibt eine Nachlese von Urkunden und (S. 552—629) Quellen zur Geschichte der syro-chaldäischen Kirche in Malabar. Ein ausführliches Personenverzeichnis (S. 633—646) beschließt das Werk, in welchem der Verfasser einen Beweis achtenswerter Gelehrsamkeit und ausdauernden Fleißes gegeben hat.

Im Hauptteil des Buches und im ersten Anhang sind im ganzen 159 Urkunden in lateinischer Übersetzung und zum Teil im Urtext abgedruckt. Die meisten derselben beziehen sich unmittelbar auf die verschiedenen Unionen mit der katholischen Kirche; es sind Schreiben von Rom und nach Rom, Glaubensbekenntnisse, Berichte über den Hergang der Vereinigung und deren spätere Schicksale. Das älteste Schriftstück dieser Art kommt ‚aus dem Herzen des Orients‘ d. h. China und der Osttatarei, es stammt aus dem Jahre 1247. Auf Einladung Innocenz' IV. überreicht Rabban (= Archimandrit) Ara im Namen des nestorianischen Patriarchen Sabarjesu' V., im Namen des Erzbischofs von Nisibis, zweier anderer Erzbischöfe und dreier Bischöfe ein Glaubensbekenntnis und richtet an den Papst einige Bitten zu Gunsten des bedrängten hl. Landes und der dort weilenden orientalischen Landsleute. Das überreichte Glaubensbekenntnis schließt den Nestorianismus klar und bestimmt aus; so heißt es z. B., während die hl. Jungfrau gesprochen habe: fiat mihi secundum verbum

tuum, „zwischen dem f des fiat und dem m des tuum' sei die Vereinigung von Gottheit und Menschheit geschehen. Die Verbindung mit der Mutterkirche erneute dann 1304 jener merkwürdige Mann, dessen Schicksale erst in jüngster Zeit durch ein von dem Lazaristen Bedjan veröffentlichtes Schriftstück näher bekannt wurden: Jaballaha III. (1281—1317). Von türkischer Abkunft in China geboren und in den Mönchsstand eingetreten, machte er mit dem Mönch Bar Sauma sich auf den Weg, um Jerusalem zu sehen. Wegen der Kriegsunruhen gelangte er nicht dorthin, wurde aber von dem Patriarchen Mar Denha zum Metropoliten von China, dann nach Mar Denhas Tod zum Patriarchen erwählt. Schon 1287 bereiste in Jaballahas Auftrag Bar Sauma ganz Europa und besuchte den Papst (s. Raynald ad a. 1288, n. 36. 38), 1304 übersandte der Patriarch an Benedikt XI. sein Glaubensbekenntnis, in welchem Christus completus Deus et completus homo in una persona, totus apud patrem et totus in matre genannt wird[1]). Die interessante Reisebeschreibung des Bar Sauma ist ebenfalls durch Bedjans erwähnte Veröffentlichung vor kurzem bekannt geworden. Im 15. Jahrhundert erfolgte die Union jener Nestorianer auf Cypern, welche das Kunststück fertig gebracht hatten, zugleich Nestorianer und Monotholeten zu sein.

Größere Beständigkeit war den Unionsversuchen beschieden, welche seit Mitte des 16. Jahrhunderts begannen.

Seit dem Patriarchen Simeon IV. (1438—77) war es Sitte geworden, daß der Patriarch der Nestorianer der sog. ‚Katholikos' die Metropoliten allzeit aus seiner eigenen Familie bestellte. Die Mißstimmung darüber kam zum Ausbruch, als 1551 nach Simeon Bar Mamas Tod, dessen Neffe Simeon Denha (Bar Mama) die Patriarchalwürde wie ein Erbstück seiner Familie ohne weiteres an sich nahm. Die Unzufriedenen wählten in der Person des Mönches Sulaka (Siud) sich ein eigenes geistliches Haupt; in der Verlegenheit, dem Neugewählten die bischöfliche Weihe zu verschaffen, ließ eine dunkle

---

[1]) Angesichts der beiden erwähnten Glaubensbekenntnisse wird man nicht ohne Verwunderung lesen, was einer der gelehrtesten Orientalisten in einem der verbreitetsten Literaturblätter gelegentlich der Veröffentlichung Bedjans schrieb: ‚Daß diese östlichen Christen Anhänger des Erzketzers Nestorius seien, ahnte offenbar (sic) kein europäischer Theologe; jene christologischen Streitigkeiten waren längst verschollen' &c. Literar. Centralblatt 1889 Sp. 843. ‚Offenbar' muß man sehr mißtrauisch sein, wenn manche sonst gelehrte Leute über religiöse Dinge ihr Urteil abgeben.



Erinnerung an die Vergangenheit den Gedanken an Wiedervereinigung mit dem Nachfolger des Apostelfürsten auftauchen. Sulaka kam am 18. November 1552 nach Rom, legte am folgenden 20. Februar sein Glaubensbekenntnis ab und erhielt am 9. April 1553 die Einsetzung als Patriarch. Über Sulakas Geschicke handeln die Aktenstücke Nr. 4—6 und App. I Nr. 1—4.

Seit dieser Zeit haben wir eine doppelte Reihe von Patriarchen bei den Ostsyrern zu unterscheiden. Einmal die Nachfolger des Sulaka. Sie heißen später alle Simon, führen ursprünglich den Titel Patriarchen von Mosul. Es gelingt ihnen aber nicht in Mesopotamien festen Fuß zu fassen, seit 1580 ist der Patriarchensitz im Johanneskloster bei Khusrava in Persien, kurz darauf aber ‚in Cogenes (alias Kocianus) villa proxima Giolmarg' (p. 110 cf. 93. 115. 541) im türkischen Kurdistan. In Mesopotamien behaupten sich die Nachfolger des Simeon Denha, welche später alle Elias heißen. Sie nennen sich Patriarchen von Babylon und residieren im Hormisdaskloster bei Mosul. Diesen Simon und Elias gesellt sich im 17. Jahrhundert noch eine dritte Reihe von Patriarchen hinzu, die alle Joseph heißen und zu Diarbekir sich aufhalten. Über diese verschiedenen Simon, Elias, Joseph einige kurze Bemerkungen.

1) Die Patriarchen in Persien und Kurdistan. Sulaka wurde bald nach seiner Rückkehr, nachdem er 5 Bischöfe und Erzbischöfe geweiht hatte, durch die Ränke des Simeon Denha unter Beihülfe eines bestochenen Paschas den Kurden in die Hände gespielt, die ihn erdrosselten. Vgl. darüber den Bericht seines Nachfolgers p. 486. Mißhandlungen der christlichen Bischöfe durch die Paschas waren übrigens nichts seltenes. Viele Beispiele erwähnt 1610 Patriarch Elias in seinem Bericht nach Rom p. 111 s. Sulakas Nachfolger Abdjesu IV. machte sich trotz seiner 60 Jahre ebenfalls auf den Weg nach Rom und erhielt dort von Pius IV. 1562 das Patriarchat von Mossul und das Pallium. In einem vor dem Trienter Konzil verlesenen Bericht wird die damalige Zahl der Chaldäer auf 200000 angegeben (p. 67). Das Glaubensbekenntnis des Abdjesu zählt die ihm unterstehenden Bistümer auf (p. 64). Schon wird auch im Abendland die Aufmerksamkeit auf die Bücherschätze der Chaldäer, die libri ab ipsa fere Apostolorum aetate conscripti rege, welche in Amida verwahrt seien (p. 67). Nach Abdjesus Tod 1567 verwaltet Aatalla (Jaballaha) 11 Jahre lang als Vikar das Patriarchat, das er von 1578—1580 auch wirklich bekleidet. Sein Nachfolger wird Simon

Denha, früher Erzbischof von Gelu, Seert und Salamassa, der unter Aatalla vom Nestorianismus zum Katholizismus übergetreten war und während seiner Regierung 1580—93 den Elias Hormez Asmar Erzbischof von Amida als seinen Gesandten nach Rom schickt. Derselbe stirbt auf der Rückreise im Libanon 1582. Die Zahl der chaldäischen Bischöfe war damals 14 (p. 92). Die bis zum Schluß des 18. Jahrhunderts folgenden Simone richteten fast alle ehrfurchtsvolle Schreiben nach Rom. So sendet Simon II. am 29. Juli 1619 sein Glaubensbekenntnis und verspricht, im folgenden März in Rom zu erscheinen. Simon III. wendet sich 1650, Simon IV. 1658 an den Papst, was für Simon IV. die Folge hat, daß er durch die Nestorianer verdrängt wird. Simon V. schreibt dennoch wiederum am 20. März 1670 nach Rom, bittet ‚die Vergangenheit zu vergessen' und bekennt Maria als Mutter Gottes (p. 203), Simon VI. hat, wie Clemens XIV. 1770 sagt, die iamdiu receptos in illa gente impii Nestorii errores verlassen (p. 386). Ob die Genannten dauernd in diesen Gesinnungen beharren, ist nicht bekannt. Simon VII. (seit 1839) und der heute noch regierende Simon VIII. (seit 1862) traten zu Rom in keine Beziehung.

2) Die Patriarchen in Mesopotamien. Auf Simeon Denha (Bar Mama) † 1559 folgten bis 1778 sieben Elias, und zwar regierte Elias I. bis 1576, Elias II. bis 1591, Elias III. bis 1617, Elias IV. Simon bis 1660, Elias V. Johannes bis 1700, Elias VI. bis 1722, Elias VII. Denha bis 1778.

Bar Mama und sein erster Nachfolger blieben Nestorianer — der letztere hat indes ein (ungenügendes) Glaubensbekenntnis nach Rom gesandt — ebenso knüpften der fünfte und sechste Elias keinerlei Beziehungen mit den Päpsten an. Die übrigen aber bemühten sich um die Vereinigung. Bereits Elias II. schickte 1586 Gesandte zur ewigen Stadt, sein Nachfolger trat zu drei wiederholten Malen mit Rom in Verhandlung und hielt zum Zweck der Vereinigung 1616 eine Nationalsynode zu Amida, auf der die Union wirklich zu Stande kam. Vgl. über dieselbe die Aktenstücke Nr. 29. 31—44. 57—50. Durfte man damals die Hoffnung hegen, sämmtliche Nestorianer für die Einheit gewinnen zu können, so zerschlug sich unter dem vierten Elias diese Hoffnung wiederum. Derselbe bemühte sich zwar um die Verbindung mit der Gesamtkirche, aber wie Paul V. am 29. Juni 1617 dem Patriarchen schreibt, in libello, quem ad nos misisti de fide catholica, compositum ab archiepiscopo Timotheo et

a vobis subscriptum deest sermo . . . ab ipso compositus adversus haereses dissentientes a veritate catholica s. Romana, in quo sermone errores refelluntur Nestorii et Theodori atque damnantur (p. 190). Auch der letzte Elias sandte wieder ein Glaubensbekenntnis an Clemens XIV. Nach dessen Tod stritten sich seine Neffen Jesujab und Johannes Ormez um die Patriarchenwürde. Nachdem der erstere sie kurze Zeit bekleidet hatte, war das Patriarchat erloschen. Pius VIII. bestellte am 26. Juni 1818 Augustin Hindi als Verwalter desselben mit dem Auftrag, den Johannes Ormez von der Regierung des Patriarchates Babylon und der Leitung der Kirche von Mossul zu suspendieren (p. 392).

3) Ein drittes Patriarchat errichtete unter dem 24. Juni 1681 Papst Innocenz XI. für Joseph Erzbischof von Amida (Diarbekir), der von dem nestorianischen Patriarchen Elias V. Johannes sich losgesagt und an Rom sich angeschlossen hatte. Sein Übertritt wurde für Joseph I. die Quelle von Verfolgungen, 7 Jahre hatte er Kerkerhaft zu erdulden. Wegen eines Augenleidens dankte der ‚Patriarch der Chaldäer', wie der Papst ihn nennt, im Jahre 1693 ab und beschloß sein Leben 1707 in der ewigen Stadt, die er schon 1685 einmal besucht hatte. Die vatikanische Bibliothek verwahrt noch jetzt einige chaldäische Handschriften, mit deren Herstellung der greise Oberhirt die Muße seiner letzten Lebensjahre sich verkürzte (vgl. über ihn J. B. Chabot, Les origines du Patriarcat Chaldéen. Paris 1896). Enge Verbindung mit Rom, beständige Verfolgung, literarisches Interesse bezeichnen auch die Regierungszeit der nächsten Nachfolger Josephs I. Hart bedrängt durch seine häretischen Gegner war Joseph II. Maaruf, ‚Patriarch von Babylon' († 1713), von Innocenz XII. bestätigt am 21. Mai 1696. Er übersetzte mehrere Werke aus dem Arabischen ins Syrische und lieferte auch eine selbstständige Schrift, Speculum tersum, aus dem im vorliegenden Bande S. 218—312 der Abschnitt über den Primat des Papstes im Urtext und in lateinischer Übersetzung mitgeteilt ist. Joseph III. (1713—1759) mußte vor den Verfolgungen die Flucht ergreifen, lebte mehrere Jahre in Rom und starb nach der Rückkehr im Gefängnis. Die Zahl der seiner Hirtensorge bedürftigen Katholiken berechnet er auf 30000 Chaldäer in Mesopotamien und 20000 bekehrte Armenier, Nestorianer, Jakobiten (p. 328). Joseph IV. Lazarus Hindi (1759—79), ein Schüler der Propaganda hat den Druck des chaldäischen Meßbuchs (Rom 1767) veranlaßt. Mit ihm erlosch das

Patriarchat; Joseph (V.) Augustin Hindi † 1826 war nur stellvertretender Verwalter desselben.

Ums Jahr 1772, wie ein Jahrhundert früher, hatte es sich getroffen, daß alle drei Patriarchen der Nestorianer mit Rom vereint waren.

Nach langer Verwaisung wurde das Patriarchat im Jahre 1830 wieder besetzt. Dem Johannes Ormez war es gelungen, die Anklagen als nichtig zu erweisen, welche seine Suspension herbeigeführt hatten, am 5. Juli 1830 ward er als Patriarch von Babylon in Rom bestätigt. Er war der letzte aus der Familie des Bar Mama, in der sich nach Erbrecht die Würde des Katholikos fortgepflanzt hatte. Unter dem 10. September 1838 wurde dem alternden Johannes († 1838) Nicolaus Isaias Jakobus, ein Schüler der Propaganda, als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge beigegeben. Im Jahre 1847 dankte auch letzterer ab und es folgten als Patriarchen Joseph Audu † 1878, Elias Abolionan † 1894, Ebedjesu Khayyath † 1899, Emanuel Joseph Thomas.

Wie man sieht, ist den einzelnen Patriarchen durchgängig eine merkwürdig lange Regierungszeit beschieden. Zur Erklärung dieser Erscheinung hier einige Tatsachen. Joseph II. wurde, wie er selbst erzählt (p. 210), Diakon mit 14 Jahren, Priester mit 22, Metropolit mit 24, Patriarch mit 26 Jahren. Elias Denha wird 1722 nach dem Tod des Oheims trotz seiner 22 Jahre Patriarch (p. 321). Benedikt XIV. gestattet am 16. Februar 1755 denjenigen, die vor dem Gebrauch der Vernunft oder im Knabenalter die Weihe als Diakonen erhielten, in einer etwa eingegangenen Ehe zu verbleiben, wenn sie auf die Ausübung ihres Ordo verzichten (p. 374).

Außer den Urkunden, welche sich auf die Union der Nestorianer mit Rom beziehen, enthält der vorliegende Band noch manche andere interessante Schriftstücke. So den Bericht von 2 Pilgern, welche im Jahre 1606 aus Tibet eine Wallfahrt nach Jerusalem und von dort nach Rom unternehmen; 5 Monate sind sie von Lhassa bis Jerusalem unterwegs gewesen (p. 100—108). Von modern-syrischer Dichtkunst erhalten wir einige Proben in dem Hymnus des Abdjesu IV. auf Papst Paul IV. (p. 27 s.) und in einem künstlich in Kreisen eingeschriebenen Lobgedicht auf Paul V. (p. 151 s.) Aufschluß über die Zustände unter den Chaldäern wird uns aus einem Schriftstück des Elias von Amed c. 1580, aus dem Bericht des Bischofs Leonard Abel von Sidonia an Sixtus V. über seine Sendung in den Orient (p. 115 s.), oder aus der Darstellung, die

Joseph III. von seiner Tätigkeit als Patriarch gibt. Ein Überblick über die Bistümer und Bischöfe aus dem Jahre 1610 findet sich p. 108. Die Vermittler bei den Unionsverhandlungen sind die Missionäre aus den religiösen Orden, so 1304 der Dominikaner Jakobus, 1616 der Franziskaner Thomas von Novara; später treten vor allem die Kapuziner hervor (p. 206. 212. 312. 339. 344. 372). Besondere Sorgfalt hat der Verfasser auf die Geschichte der Thomaschristen in Indien und ihre Beziehungen zum chaldäischen Patriarchen verwandt. Außer dem ganzen zweiten Anhang beziehen sich auf die Verhältnisse in Malabar z. B. die Urkunden Nr. 11—23. 26 ꝛc. Näher darauf einzugehen verbietet der uns zugemessene Raum.

Vergleicht man auch nur die hier ausgehobenen Notizen mit den Angaben, die sich in manchen der gebräuchlichsten deutschen Nachschlagewerke finden, so springt es in die Augen, daß der gelehrte Verfasser eine Menge von Tatsachen richtig gestellt und die Möglichkeit geschaffen hat, sich über ihre Wahrheit zu vergewissern.

Manche Wiederholungen in den Anmerkungen, die nicht nach abendländischem Geschmack sind, muß man dabei in den Kauf nehmen. Unangenehmer sind manche Ungenauigkeiten in den Zahlenangaben. So erhält Joseph I. nach p. XLIII das Pallium am 20. Mai 1681, während p. 203 u. 206 der 24. Juni als Datum seiner Bestätigung angegeben ist. Joseph II. regiert nach p. XLIII bis 1714, nach p. XLIV bis 1713, pag. 318 erhält sein Nachfolger schon am 26. Februar 1713 die Bestätigung. Joseph III stirbt nach p. 316 1756, nach den übrigen Angaben 1759. Die Jahreszahl für die Bekehrung Joseph I. p. XLIII ist nicht zu vereinigen mit den Angaben p. 207 (vgl. 647).

Schon vor dem Jahre 1247 begannen die Nestorianer unter dem Einfluß der Missionäre sich Rom zuzuneigen. In dem oft gedruckten Brief des Dominikaners Philipp heißt es: De alio quodam, qui appellatur Jakelinus (= catholicos), qui praeest omnibus quos Nestoriana haeresis ab ecclesia separavit, cuius praelatio per Indiam maiorem manentes et per regnum sacerdotis Joannis et regna magis proxima dilatatur, iam plures litteras recepimus, quod fr. Guillelmo de Monteferrato, qui cum aliis duobus fratribus linguam illam scientibus apud eum aliquamdiu commoratus est, promiserit quod velit obedire et redire ad gremium Ecclesiae et veritatis (Echard et Quetif SS. O. P. I, 104. Raynald ad a. 1237 n. 87 s. Mon. Germaniae SS. 23, 941). Nach einem Schreiben Innocenz' IV. vom 22. März 1244 predigen die Dominikaner Jacobitis, Nestoritis, Georgianis, Graecis, Armenis, Maronitis et Mosollinis. Bullarium O. P. ed. Bremond I pag. 136 n. 56.

Über die Verhältnisse der Christen im Tatarenreich bieten einige kleine Ergänzungen die Registres d'Honorius IV. n. 489 und Reg. de Nicol. IV. n. 581. Der Nuntiaturbericht des Bischofs von Sidonia (pag 115 ss.) ist bereits veröffentlicht in Baluze-Mansi's Miscellanea 4, 154—156. Die Grabschriften der nestorianischen Patriarchen sind abgedruckt in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1896, 1058—1064.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Das soziale Wirken der katholischen Kirche in der Prager Erzdiözese (Königreich Böhmen). Von Hofrat Univ.-Professor Dr. Josef Schindler, inful. Prälat und Propst des k. Kollegiat-Kapitels bei Allen Heiligen ob dem Prager Schlosse. Wien, Mayer & Komp. 1902. XI + 544 S. in 8. X. Band des Werkes: Das soziale Wirken der katholischen Kirche in Österreich. Im Auftrage der Leo-Gesellschaft mit Unterstützung von Mitarbeitern herausgegeben von Prof. Dr. Franz M. Schindler, Generalsekretär der Leo-Gesellschaft.

Das große Unternehmen der Leo-Gesellschaft, das soziale Wirken der katholischen Kirche in Österreich nach den einzelnen Diözesen darzustellen, erfreut sich eifriger Pflege. Mit dem vorliegenden Bande erfährt es eine wichtige Bereicherung; denn die Prager Erzdiözese ist nicht nur an Umfang eine der größten Österreichs, sondern auch wegen der eigenartigen Verhältnisse, der Sprachenmischung und der Umtriebe einiger von der Kirche abgefallener Politiker eine der merkwürdigsten. Der Verfasser war durch seine Kenntnis beider Landessprachen, durch seine anderweitigen geschichtlichen Forschungen in Böhmen und die Beziehungen zum erzbischöflichen Konsistorium befähigt, die Schwierigkeiten, welche die Sammlung und Verwertung des Stoffes mit sich bringt, zu überwinden und das Gefundene so darzustellen, daß beide Nationen damit zufrieden sein können.

Zur Beschaffung derselben wählte er zunächst den Weg der Umfrage bei den einzelnen Pfarrern durch eigens hiefür in beiden Landessprachen vom Konsistorium versandte Fragebogen. Daß dieselben richtig und genau beantwortet wurden, mußte er von der Gewissenhaftigkeit und dem Fleiße der Pfarrer voraussetzen. Die geschichtlichen Angaben ergänzte und berichtigte er selbst nach mehreren gedruckten Quellen, welche er in der Einleitung aufzählt. Da es sich um eine volkstümliche Darstellung handelte, bei welcher hauptsächlich Reichhaltigkeit

und Brauchbarkeit der Angaben angestrebt wurde, so stützte er sich mehr auf gute Bearbeitungen als auf die Urquellen, obgleich öfters auch diese zu Rate gezogen wurden. Das reicht für die kurzen geschichtlichen Bemerkungen, welche öfters beigefügt werden, hin, da es sich mehr um eine zweckmäßige Zusammenstellung des Vorhandenen als um neue Forschungen handelte.

Dr. Schindler teilt sein Buch in sieben Abschnitte. Der erste bietet einen geschichtlichen Überblick über die Entstehung der Erzdiözese, ihre Teilung und Abgrenzung und über die Kollegiatkapitel, welche in derselben noch bestehen. Alles mit Bezug auf das gesellschaftliche Wirken der Kirche. Der zweite Abschnitt handelt über die einzelnen Vikariate, ihre Pfarreien, Kirchen, Schulen und Stiftungen. Es ist keine trockene statistisch-geographische Übersicht, sondern eine recht lesbare Zusammenstellung des Wissenswertesten über den Ursprung der einzelnen Pfarreien und Kirchen, ihre Entwicklung, ihre Patrone, den Stand der Geistlichkeit, der Pfarrwohnung, der in denselben in den letzten Jahren gehaltenen Missionen, der Stiftungen und anderer wohltätiger Einrichtungen. Dieser Abschnitt nimmt daher auch fast die Hälfte des Buches ein. Einige irrige Angaben und Druckversehen, welche den Leser stören, mögen gleich hier vermerkt werden. Das Prager Jesukindlein ist nicht aus grauem Marmor prächtig gehauen, sondern eine bekleidete Wachsfigur auf einem Altar aus grauem Marmor (S. 32). Die jetzt bestehende Klemenskirche wurde nicht 1556, sondern erst nach 1715 von den Jesuiten gebaut. Die alte Kirche war unförmlich und unschön. Die Spiegelkapelle stammt nicht aus dem Jahre 1590, sondern wurde erst 1721 begonnen (S. 25). Ähnliche Versehen finden sich auch an andern Stellen, können aber in der Regel leicht vom Leser selbst verbessert werden.

Der dritte Abschnitt bietet einen gedrängten Überblick über die in der Erzdiözese wirkenden geistlichen Orden und Kongregationen, von denen besonders jene ausführlicher berücksichtigt werden, welche sich mit der Pflege der Barmherzigkeit beschäftigen. Leider ist die Zahl der Niederlassungen und Ordenshäuser nicht so groß, wie man bei der Ausdehnung der Erzdiözese und der großen Seelenzahl derselben wünschen möchte. Die Zeitverhältnisse, die ablehnende Haltung der Regierung und besonders die geringe Zahl der geistlichen Berufe waren der Entwicklung des Ordenslebens nicht günstig. Wohltuend wirkt die Wärme, mit welcher der Verfasser die Verdienste der einzelnen Orden für die Hebung des sozialen Lebens darstellt.

Im vierten Abschnitt vereinigt der Verfasser das Wichtigste von dem, was auf die Volksbildung Bezug hat, so weit die Kirche irgend wie darauf Einfluß nimmt; also besonders die Verdienste der Kirche um den Volksschulunterricht, die Pflege der Wissenschaft, Literatur und kirchlichen Kunst. Die Entwicklung des Schulwesens von der Volksschule bis zur Hochschule ist in großen Strichen gezeichnet, weil verhältnismäßig wenig Raum zur Verfügung stand. Das folgende Kapitel über die Entwicklung der neueren Kunst stammt von einem anerkannten Fachmann, Prof. Neuwirth. Im Verhältnis zu den andern Kapiteln dieses Abschnittes ist es etwas zu eingehend, aber geeignet, den Laien auf diesem Gebiete gute Dienste zu leisten. Es kann als eine kurze Darstellung der böhmischen Kunst überhaupt gelten, weil die Hauptstadt Prag in dieser Beziehung unbestritten die Führung hat.

Der fünfte Abschnitt handelt über die erziehliche Tätigkeit der Kirche. Ob es vorteilhaft war, die Erziehung vom Unterrichte zu trennen, ist sehr fraglich. Die Seminare dienen meist nicht allein der Erziehung, sondern auch dem Unterrichte. Dasselbe gilt von den Pensionaten und Konvikten. Sehr zeitgemäß ist das Kapitel über die Pflege des Patriotismus in den kirchlichen Erziehungsanstalten. Vielleicht hätte man auch über die gerechte Wertschätzung und Liebe der Nationen einige Worte sagen können. Tatsachen als Belege wären hier sehr erwünscht.

Die kirchlichen Vereine, die Volksmissionen, außergewöhnlichen Andachten und Wallfahrten im sechsten Abschnitt beweisen, daß in dieser Beziehung noch manches zu leisten ist, bis die große Erzdiözese vollständig auf der Höhe steht. Es wäre zu wünschen, daß die bestehenden Vereine etwas mehr Leben entwickelten, daß neue zeitgemäße Vereine gegründet und besonders die Volksmissionen in den Pfarreien öfters abgehalten würden. Allein für das Nichtbestehende ist der Verfasser nicht verantwortlich, er konnte nur ein Bild von dem Bestehenden entwerfen. Hoffentlich wird dieses manches zur Erkenntnis beitragen, daß in vieler Beziehung mehr geschehen muß, um das Volk zum Kampfe mit den Gefahren der Zeit zu rüsten.

Trostreicher ist der siebente und letzte Abschnitt, der auch die Überschrift tragen könnte: ‚Übung der leiblichen Werke der Barmherzigkeit in der Erzdiözese‘. Für die Armen, Kranken, Waisen, Taubstummen, Blinden, Verkrüppelten, Idioten und Leidenden aller Art sind viele gut geleitete und ausreichend ausgestattete Anstalten und Vereine vorhanden, die von Ordensleuten, Priestern oder andern kirchlichen Per-

sonen begonnen, unter Leitung der Kirche eine sehr segensreiche Tätigkeit entfalten.

Die Darstellung ist volkstümlich, sehr übersichtlich; die Sprache gewählt, vielleicht manchmal etwas gesucht und umständlich im Ausdruck, aber richtig und leicht verständlich. Manche Druckfehler, besonders in den Zahlenangaben, sind leider stehen geblieben, können aber meistens leicht vom Leser selbst verbessert werden. Ein Inhaltsverzeichnis vorne und ein Orte-Verzeichnis am Ende erleichtern den Gebrauch des reichhaltigen Buches. Für Pfarrhäuser, Schulen und Vereine ist es ein sehr brauchbares Nachschlagewerk. Den Priestern der Erzdiözese kann es viele Anregungen und Fingerzeige geben.

Prag. P. Al. Kröß S. J.

The Philosophy of Christian Religion by A. M. Fairbairn. XXVI 583 p. London, Hodder and Stoughton, 1902.

Regnum Dei. The Bampton Lectures for 1901 by Archibald Robertson. London, Methuen, 1901.

The Church and the Ministry in the Early Centuries by F. M. Lindsay. London, Hodder and Stoughton, 1902. XXII 398 p.

Manche Vertreter der modernen kritischen Richtung verfügen über eine schöne Darstellung und verstehen es, ihre die Grundlagen des Christentums unterwühlenden Ideen unter der Maske großer Hochschätzung der Persönlichkeit Christi und Anerkennung seines Lebenswerkes zu verhüllen. Einer der populärsten und gefährlichsten Gegner des Christentums ist der Führer der englischen Kongregationalisten, Fairbairn, dessen Buch ‚Die Stellung Christi in der modernen Theologie' bereits eine zehnte, dessen ‚Studien über das Leben Christi' eine zwölfte Auflage erlebt hat. Auch die weiteren Werke desselben Verfassers, ‚Die Stadt Gottes', ‚Römischer und anglikanischer Katholizismus' (cf. Kultur 1903 p. 81), haben großen Anklang gefunden, weil F. es versteht, sich dem Gegner gegenüber, dessen Ideen er häufig mißversteht, den Anschein der Überlegenheit zu geben und die eigentlichen Schwierigkeiten zu verdecken. Gleich so vielen Schönfärbern ist F. einem Proteus vergleichbar, den man, weil er immer neue Gestalten annimmt, fast nirgends fassen kann, der vielfach die Dinge nur andeutet und Definitionen und Begriffsbestimmungen ängstlich

vermeidet. Obgleich er sein Buch eine Philosophie der christlichen Religion nennt, will er doch weder eine Philosophie noch eine Geschichte der christlichen Religion schreiben; vielmehr das Zentralfaktum, die Hauptidee des Christentums ins Auge fassen. ‚Der Sohn Gottes', so sagt er uns, ‚hält in seinen durchbohrten Händen die Schlüssel aller Religionen und gibt uns eine richtige Erklärung aller Faktoren, die zur Bildung derselben beigetragen haben und aller Personen, durch die die Religionen verwirklicht worden sind'. Der Beweis wird in den langathmigen Erörterungen F.s, die fast die Hälfte des Buches einnehmen, nicht erbracht; auch da, wo er andern einen guten Gedanken entlehnt hat, verzerrt er denselben durch seine Zutaten. ‚Ezechiel', heißt es, ‚repräsentierte die Tendenz, welche Gott auf einen bestimmten Platz, einen partikulären Tempel beschränkte, die Diener Gottes einem speziellen Priesterstand entnahm und zu festen Kultusformen verpflichtete. Die größeren und geistigeren Propheten machten vergebliche Anstrengungen, sich von diesem clanartigen Partikularismus zu emanzipieren, aber umsonst. Sie sahen den unreinen Götzendienst, welcher die Nationen korrumpierte, sie schilderten mit beißender Ironie den vom Schmid gehämmerten, vom Zimmermann an Ort und Stelle befestigten Götzen, den das im Staube liegende Volk als Gott begrüßte und stellten ihm gegenüber den Ewigen, den ungeschaffenen Schöpfer, der das Licht und die Finsternis gebildet. — Aber ihr Ideal blieb eine Vision. Was die Massen als das wahre Ideal betrachteten, haßten sie kaum weniger als den Götzendienst'. Der Verf. entpuppt sich hier als echter Geschichtsbaumeister. In folgendem Satz ist einfach die Geschichte auf den Kopf gestellt. ‚Es ist eine der furchtbarsten der Ironien der Geschichte, daß das letzte Jahrhundert, in welchem das monotheistische Volk als Nation existierte, die Periode des wahnsinnigsten Partikularismus war' (p. 253—4). In seinem Haschen nach Antithesen vergißt F., was er anderswo berichtet hat. In wunderbarer Verkennung des wahren Sachverhalts wird den alexandrinischen Juden nachgerühmt, daß sie die inspirierten Schriftsteller auf dieselbe Stufe mit den griechischen Weisen gestellt hätten. ‚Wo der Gedanke derselbe ist', meint F., ‚da mögen die Religionen unterschieden werden; können aber nicht verschieden sein, denn der Gott, der das Begreifbare bewirkt hat, hat auch alle Intelligenzen einander nahe gebracht' (p. 255). So mag ein moderner Kongregationalist denken, einem alexandrinischen Juden blieben solche Ideen fremd. Die geradlinige Entwicklung des Judentums war eine Vorbereitung auf Christus,

nicht eine Abkehr; die echten Israeliten wendeten sich Christus zu. F. anerkennt im neuen Bunde weder Opfer noch Priestertum noch irgendwelche einem besonderen Stand vorbehaltene Funktionen; von einem Bleiben des hl. Geistes mit der Kirche will er nichts wissen. Nach einigen Stellen zu schließen stocken die Funktionen der Seele des Leibes — der Kirche — oder hören ganz auf, weil es in der Kirche an gottbegnadigten heiligen Männern fehlt.

Statt in der Reinerhaltung der christlichen Lehre eine kräftige Stütze der Sittlichkeit zu erblicken, klagt F., daß die alte Kirche die frühere Strenge verleugnet und laxen, ethischen Grundsätzen gehuldigt habe, und durch ihr Sichanschmiegen an die Welt, in deren Mitte sie lebte, in einen Zustand der geistigen Ohnmacht geraten sei. Die Geschichte der Sekten und Schwärmer zeigt, was F. freilich nicht weiß, daß gerade bei ihnen, den Leugnern des Dogmas, der Antinomismus mit seinen schlimmsten sittlichen Verirrungen zu finden ist. So lückenhaft das Wissen des Verf.s ist, so kühn sind seine Behauptungen. Niemand hat vor ihm eine richtige Vorstellung von der Person und Aufgabe Christi gehabt, seine Vorschriften verstanden; wir könnten ihm den Vorwurf zurückgeben und entgegnen, daß er das Wesen der christlichen Vollkommenheit gar nicht kennt und sich ein Armutszeugnis ausstellt, wenn er in dem hl. Augustinus den idealen Sinn vermißt. Das Buch hat einige schöne Stellen, wimmelt aber von banalen Phrasen und Wiederholungen.

Robertson will keine Lösung der Frage geben, in welcher der zahlreichen Kirchen die Idee vom Reiche Gottes am vollkommensten verwirklicht sei, vielmehr nur eine Reihe von Vorfragen beantworten. Er behauptet, daß der Bund, den Gott durch den Propheten Isaias aufzurichten versprochen hat — das wahre Gottesreich — erst in der Zukunft zu erwarten sei. Nach R. ist das Wort Himmelreich ein Euphemismus für Gottesreich und durch Christus von der Kirche unterschieden, die als Vermittlerin des Gottesreiches d. h. des Lebens betrachtet werde. Er zitiert hierfür eine Stelle aus dem hl. Chrysologus ‚De Oratione Dominica', ‚Hoc est regnum Dei, quando in omnibus hominibus Deus vivit, Deus agit, Deus regnat, Deus est totus. Juxta illud apostoli, ut sit Deus omnia et in omnibus'. Wo die Synoptiker den Ausdruck Gottesreich gebrauchen, finden wir bei Johannes Leben. ‚Die Kirche', sagt R., ‚kann nur insofern mit dem Gottesreich identifiziert werden,

als sie die wirklich lebendigen Glieder Christi' umfaßt und beruft sich hierfür auf Augustinus, der jedoch häufig Eigenschaften der communio Sanctorum (des Gottesreichs) auf die communio externa (die Kirche) übertrage. Wir können hier auf die Polemik gegen die Lehre der mittelalterlichen Theologen nicht eingehen, noch weniger auf die gegen die Jesuiten erhobenen Einwürfe. R. hat seine Gegner nicht verstanden und zieht aus der üblichen Definition ,Ecclesia est societas perfecta' den Schluß, die katholische Kirche maße sich das dominium über den Staat an. Die katholische Kirche hat nie behauptet, wie R. ihr zur Last legt, daß behufs Übung der christlichen Vollkommenheit einzig und allein Gehorsam gegen die Kirche gefordert und die Mitwirkung mit der Gnade ausgeschlossen werde, wohl aber daran festgehalten, daß den Gläubigen die Gnaden durch die Sakramente zufließen, letztere aber von jeher nur durch die Priester gespendet worden seien. Robertson setzt wie Lindsay voraus, daß die kirchliche Organisation späteren Datums sei, geht aber auf die Frage nicht näher ein.

Das Buch Lindsays ist, obgleich wir seinen Resultaten nicht beistimmen können, eine auf gründlichen Studien fußende Leistung. Im Anschluß an die kritische Schule werden der Epheser- und Jakobus-Brief, ferner die Pastoralbriefe in die nachapostolische Zeit — das zweite Jahrhundert — gesetzt. Die Apostel reisen von Ort zu Ort und gründen neue Gemeinden, diese wählen ihre Vorsteher und teilen sich in die verschiedenen Verrichtungen; die Propheten oder wer sonst vom Geiste Gottes sich getrieben fühlt, predigt; erst im zweiten Jahrhundert treten Bischöfe, Priester und Diakone an ihre Stelle. Die Einheit, die feste Organisation, ist teuer erkauft, denn der ideale Sinn, der Geist der Brüderlichkeit geht verloren. Nach und nach erlangen die Bischöfe immer größeren Einfluß und üben die Oberaufsicht über die Gemeinden eines Sprengels aus. Verf. beteuert zwar stets seine Unparteilichkeit, macht sich aber schon durch die Ausscheidung des Epheser- und Jakobus-Briefes, der Pastoralbriefe und der Apostelgeschichte aus den authentischen Schriften der Apostel der größten Willkür schuldig, während er andererseits der Didache (διδαχὴ τ. ἀποστόλων) zu großen Wert beilegt. Die berühmte Stelle bei Johannes, in der die Notwendigkeit der Einheit betont wird, stammt nach L. aus späterer Zeit und wird von andern, wie Sanday, als Prophezeiung betrachtet, die erst im andern Leben vollkommen erfüllt

werde. Weil Lightfoots ein christliches Priestertum leugnet, die Apostel und ihre Nachfolger einfachhin als Reiseprediger, nicht als Organisatoren der Kirche betrachtet, kann er das presbyterianische System von Schottland im Urchristentum finden. Das Buch zeichnet sich durch schöne Sprache und lichtvolle Darstellung aus und hat neben vielem Schiefen und Falschen manche treffliche Bemerkungen.

A. Zimmermann.

The Nonjurors. Their Lives, Principles and Writings by J. H. Overton. London. Smith Elder, 1902. VII 503 p.

Seit dem Erscheinen von Lathburys Geschichte der Nonjurors (Eidverweigerer) sind mehr als 50 Jahre verstrichen. Manche bisher unbekannte Dokumente sind entdeckt, manche Monographien, wie die von Plumptre, Evans, Mayor, sind veröffentlicht worden, in der öffentlichen Meinung selbst hat sich ein Umschwung zu Gunsten der Sekte vollzogen, die sich 1688 von der Staatskirche trennte, weil sie dem Usurpator Wilhelm III. bei Lebzeiten des legitimen Königs Jakob II. den Treueid verweigerte. Die Staatskirche konnte ihrer eifrigsten Geistlichen, ihrer tüchtigsten Gelehrten schlecht entbehren, geriet in eine schmähliche Abhängigkeit von der Regierung und büßte ihr Ansehen beim Volke ein. Die Eidverweigerer, welche, um der Stimme ihres Gewissens zu folgen, ihre Ämter niederlegten, stiegen in der öffentlichen Achtung und gewannen namentlich unter den Gebildeten Anhänger. Während die einen sich an der hohen Politik beteiligten und die Wiederherstellung des Hauses Stuart mit Energie betrieben, widmeten sich die andern der Seelsorge oder der kirchlichen Wissenschaft und trugen wenigstens indirekt zur Erhaltung der christlichen Lehre bei. Zwar hat auch die Staatskirche manche Gelehrte aufzuweisen, welche den in England im 18. Jahrhundert so weit verbreiteten Deismus bekämpften, aber letzteren gieng vielfach die tiefere Erkenntnis ab, ihr Christentum war vom Rationalismus durchsäuert, manche wichtige Wahrheiten waren ihnen abhanden gekommen. Gleich den karolinischen Theologen knüpften die Nonjurors an die christliche Vergangenheit an und standen der katholischen Theologie weit näher als ihre Gegner, bildeten somit ein Bindeglied zwischen Laud und der Oxford-Bewegung. Gerade die von den meisten Mitgliedern an den Tag gelegte Mäßigung und ihre Sympathie mit der Staatskirche

hatte zur Folge, daß die Sekte zusehends infolge der Rückkehr zur Mutterkirche und infolge innerer Streitigkeiten abnahm und sich zuletzt ganz auflöste. Hätte sie sich mit einer politischen Partei, z. B. den Jakobiten, verbunden und zu demagogischen Umtrieben ihre Zuflucht genommen, hätte sie gegenüber den Katholiken Duldung befürwortet, so hätte sie der Regierung Wilhelms III., Annas und der Hannoveraner gefährlich werden können; so blieb sie ohne Einfluß auf die breiten Massen. Die wissenschaftlichen Leistungen der Eidverweigerer gehören zu den bedeutendsten des 17. und 18. Jahrhunderts. Wir müssen uns darauf beschränken, einige wissenschaftliche Größen und einige ihrer Werke anzuführen. Als Geschichtschreiber glänzen Jeremy Collier mit seiner Kirchengeschichte Großbritanniens, in der auf die Quellen zurückgegangen wird. Carte, der Biograph des Herzogs von Ormonde, der Verfasser einer Geschichte Englands. Thomas Baker, der selbst wenig schrieb, aber Gelehrten aller politischen Richtungen die reichen Schätze seiner Gelehrsamkeit zur Verfügung stellte. Thomas Brett veröffentlicht ein großes liturgisches Werk, das acht der ältesten orientalischen Liturgien enthielt. Der berühmte William Law, dem John Wesley so viel Anregung verdankte, war gleichfalls ein Eidverweigerer. Ihn als Vorläufer Wesleys zu bezeichnen, wie Overton tut, geht schon deshalb nicht an, weil Wesley ein Eklektiker war und von allen, auch von den Katholiken, Lehren und Gebräuche herübernahm, die ihm paßten. Wesleys Charakter ist von dem der Eidverweigerer grundverschieden, denn er kannte keine höhere Autorität über sich an, sofern sie ihm nicht in allem nachgab. Während er das Ansehen der anglikanischen Hierarchie untergrub, beteuerte er seine Anhänglichkeit an dieselbe. Weil die Nonjurors sich so großer Achtung erfreuten, konnte es nicht an Betrügern fehlen, die Gesinnungen heuchelten, die ihnen fremd waren; vor solchen warnt Kettlewell. Die echten Nonjurors waren über jeden Tadel erhaben, nichts lag ihnen ferner als Heuchelei und Unsittlichkeit. Colley Cibbers Drama der Nonjurors war eine Karrikatur, eine unglückliche Nachäffung von Molières Tartuffe; derselbe wollte sich an dem Nonjuror Collier rächen, welcher die Unsittlichkeit der damaligen Theater scharf und mit Erfolg getadelt hatte.

A. Zimmermann.

England and the Holy See. An Essay towards Reunion by Spencer Jones with an Introduction by Viscount Halifax. London, Longmans, 1901. XXX 264 p.

Der Verfasser dieses Büchleins hat herben Tadel erfahren, ist sogar als verkappter Jesuit bezeichnet worden, weil er behauptet hat, der Anglikanismus müsse, wenn er eine Vereinigung mit Rom suche, die ersten Schritte tun, da Rom keine Änderung der Lehre zugebe. Im Grunde gibt es nur wenige Protestanten, welche die Leugnung mancher christlicher Lehren zum Vorwurf machen. Geben die Hochkirchler zu, daß Pusey und die Ritualisten durch Herübernahme katholischer Andachten und Lehren die Wiederbelebung des Anglikanismus wesentlich gefördert haben, so müssen sie in einer Wiedervereinigung respektive Rückkehr zum Katholizismus eine heilsame Maßnahme erkennen und in dem Schwinden der Vorurteile gegen die katholische Religion einen Fortschritt sehen. Von diesem Gedanken geleitet hat Jones, der die Vorurteile im eigenen Lager besser kennt als die meisten Katholiken, dieselben durch Darlegung des wahren Sachverhalts zu zerstreuen gesucht. Mit Lord Halifax wird die Notwendigkeit einer Einigung der englischen Kirche mit Rom besonders darum betont, weil die schlimmen Folgen der Trennung der Geister sich immer mehr bemerkbar machen, weil die Erhaltung des Glaubens, die Geltendmachung der kirchlichen Autorität, die Verbreitung des Reiches Christi auf Erden ein Zusammenwirken der gläubigen Elemente erheischen. Es ist merkwürdig, daß dieses Büchlein in einer für den anglikanischen Klerus bestimmten Sammlung erschienen ist und bereits neu aufgelegt wurde. Das Büchlein kann füglich als ein Kontrovers-Katechismus betrachtet werden und auch den Katholiken, die sich durch schlechte Bücher gegen ihre Kirche beeinflußen ließen, gute Dienste leisten. Was über die Loyalität und Vaterlandsliebe der Katholiken, über religiöse Orden, wie die Jesuiten, gesagt wird, ist vortrefflich (p. 153). Newmans Stellung gegenüber den religiösen Parteien Englands, Huttons Verhältnis zu demselben werden sehr gut erläutert. Ein ähnliches deutsches Werk würde großen Nutzen stiften.

A. Zimmermann.

L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'église, l'oeuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles. Dissertation présentée à la faculté de théologie de l'université de Louvain pour l'obtention du grade de docteur par l'abbé André Michiels, licencié en théologie, professeur de dogme au séminaire de Malines. Louvain, typographie de Joseph von Linthout, imprimeur de l'Université, 1900.

Michiels Schrift hat bereits lobende Erwähnung in dieser Zeitschrift gefunden (vgl. 1. Heft dieses Jahrg. S. 62): als treffliches Werk ist sie bezeichnet worden, und dieses Lob verdient sie in vollem Maße. Ausgehend von der ältesten und ehrwürdigsten Urkunde des Christentums, hält M. zunächst die Echtheit der einschlägigen Texte gegen die vielfach blöden Einwürfe moderner Kritiker aufrecht und zeigt dann, wie Christus eine mit voller Autorität ausgestattete Lehr- und Hirten-Gewalt eingesetzt und gerade in ihr als der Grundveste sich eine Kirche erbaut und derselben die Form einer vollkommenen Gesellschaft gegeben hat, einer Gesellschaft, welche alle Nationen, alle Menschen in sich aufnehmen und deshalb dauern soll bis zum Ende der Tage. Sind unsere Bischöfe die Träger jener Gewalt: dann ist ihr Amt gleicher göttlicher Institution wie diese; dies ist die Frage und Proposition, welche M. auf Grund historischer Untersuchung ihrer Lösung entgegenführt mit einer Vollständigkeit und Genauigkeit, welche in der Tat nichts zu wünschen übrig läßt. Das Resultat findet sich kurz und bündig zusammengefaßt im siebenten und letzten Buche.

Zwar gibt der Verfasser zu, daß es nicht so leicht sei, im einzelnen die Art und Weise zu bestimmen, wie diese Nachfolge sich vollzog: il est raisonnable de croire, que l'Apôtre S. Paul divisa ses fondations soit en provinces soit en églises, et en assigna à divers successeurs une partie plus ou moins notable; parmi ces remplaçants, quelques-uns ne tardèrent pas à fixer leur siège et devinrent pasteurs d'une église. . ., tandisque les autres demeurèrent évêques régionnaires (S. 416); wie dem aber immer sein mag, die Tatsache steht fest, daß die Apostel Nachfolger hatten — si bien que le corps épiscopal se considère, en toute vérité, comme investi par Jésus dans la personne des Apôtres du pouvoir divin d'enseigner toutes les nations, d'administrer les sacrements, de tout lier et de tout délier (S. 390) — ; und daß diese Nachfolger nichts anderes sind als jene, welche eine spätere Zeit

mit dem Titel ‚Bischof' ausgezeichnet hat (S. 417). An dieser Lösung des Verfassers lassen die Zeugnisse der Pastoralbriefe, des hl. Clemens von Rom, Ignatius, Hegesippus und Irenäus keinen Zweifel aufkommen (S. 384 ff.).

Wohl stellt sich im Gesagten die Grundidee des Buches dar; aber welche Fülle von Fragen dogmatischer und historischer Natur finden nebenher ihre Lösung: ich erwähne nur die vortrefflichen Ausführungen über den Ritus der Handauflegung (S. 89 ff.), über den Diakonat (S. 110 ff.), über die Bischofslisten von Rom und anderen altehrwürdigen Kirchen (S. 306 ff.).

Eine der interessantesten Fragen aber, die in der Schrift erörtert und behandelt werden, ist sicher die über die Identität der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι; M. selbst bezeichnet sie als solche — **c'est un point de la plus haute importance pour la connaissance de l'organisation ecclésiastique que de définir exactement le rapport mutuel de ces deux appellations** (S. 210). Der Sache nach decken sich nach M. die beiden Begriffe vollständig, wenigstens in der ersten Zeit beiläufig bis zu Ende des ersten Jahrhunderts. Als ersten Grund macht er geltend: eine Redeweise wie ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτεροι oder eine ähnliche Zusammenstellung, die uns an eine Unterscheidung der beiden Begriffe denken ließe, findet sich bis auf Ignatius nirgends. — Der nächste Beweis ist der herkömmliche aus 5 Stellen der hl. Schrift (Apg. 20, 17. 28; 1 Tim. 3, 2 und 5, 17; Tit. 1, 5—7; 1 Petr. 5, 1—5), sowie aus dem Briefe des römischen Clemens an die Korinther (cc. 42. 44), wo überall die beiden Ausdrücke als völlig synonym gebraucht werden. — Die zwei Beweise erfahren endlich eine Bestätigung aus dem Vergleiche der Funktion und der Gewalt, welche den beiden Klassen von kirchlichen Obern in ganz gleicher Ausstattung zugeschrieben werden (S. 210 ff.).

Hieher beziehen sich die ziemlich eingehenden Ausführungen im 3. Buche: dort hören wir zunächst im Kap. 2 in Detailuntersuchungen, welche uns durch alle zugänglichen Quellen hindurchführen: wie das Wort πρεσβύτεροι selbst aus dem jüdischen Gebrauche mit der LXX herübergenommen ward und von Anfang an in sich den Begriff der Autorität und Hirtengewalt barg: die mit dem Worte Bezeichneten unterrichten und regieren die christlichen Gemeinden; sie konstituieren eine eigene hierarchische Ordnung in der Kirche Christi, welche nur durch die Apostel, ihre Abgeordneten oder Nachfolger in

einem besondern sichtbaren Ritus erhalten und fortgepflanzt wird, aber schon gleich von Anfang an in allen apostolischen Kirchen sich vorfindet (S. 167 f.). — Später, in Kap. 4, wendet sich die Untersuchung dem zweiten Terminus ἐπίσκοποι zu und schließt nach einer eingehenden Prüfung sämmtlicher Quellen mit einem ganz ähnlichen Ergebnis ab: auch die ἐπίσκοποι finden sich von Anfang an in allen Kirchen; ihre Funktion besteht in der Feier der Eucharistie, in der Verkündigung des Wortes Gottes und in der Hirtenfürsorge für die Gemeinde; die ersten ἐπίσκοποι wurden durch die Apostel eingesetzt, seit dem Tode derselben geschieht diese Einsetzung durch deren Nachfolger: sie sind die berufenen und von Gott bestellten Führer der einzelnen Teilkirchen, welche ihr Amt verwalten unter der Oberaufsicht der Apostel und ihrer Nachfolger (S. 209). — Indem schließlich M. die beiden Funktionen (πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι) mit einander vergleicht, entscheidet er sich für absolute Identität dessen, was durch die Worte bezeichnet wird, wenigstens für die älteste Zeit, bezeichnet werden aber durch dieselben nicht etwa Bischöfe, sondern vielmehr Priester zweiter Ordnung. La vie chrétienne — so faßt M. selbst seine Ansicht zusammen S. 413 — ne se conçoit pas sans la présence des pasteurs, chargés de célébrer l'Eucharistie et de gouverner les communautés des fidèles. Ces prêtres, égaux entre eux en dignité et en pouvoir, portaient alors indifféremment les titres d' ἐπίσκοποι et de πρεσβύτεροι, avec cette nuance que le second exprime plutôt la dignité, le premier la fonction'.

Mit dieser Entscheidung steht die Lösung einer anderen Frage im allernächsten Zusammenhang: als Obere der ältesten Kirchen finden wir durchgehends nur bezeichnet ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι; wenn nun ἐπίσκοποι lediglich Priester 2. Ordnung sind, so scheint es, als ob jene Kirchen überhaupt noch keine Bischöfe als ständige, und innerhalb der Gemeinde wohnhafte Oberen gehabt hätten. Und in der Tat entscheidet sich M. hiefür: abgesehen von Jerusalem, wo ein Apostel mit der vollen geistlichen Gewalt an die Spitze trat, finden wir in der ersten Zeit allenthalben nur Presbyter d. h. Priester zweiter Ordnung mit der Regierung betraut; die bischöfliche Oberleitung ruht durchgängig noch in den Händen der Apostel (S. 279): um für jene Bedürfnisse der Kirchen, welche apostolische (bischöfliche) Autorität erheischen, Sorge zu tragen, besuchten sie ihre Gründungen öfter oder sie ordneten an ihrer Stelle Männer aus ihrer Begleitung ab, die

sie mit der nötigen Machtvollkommenheit ausstatteten, so der hl. Paulus den Timotheus, Titus u. a. Wollte man aber glauben, Timotheus oder Titus seien damals, als Paulus seine Hirtenschreiben an sie erließ oder überhaupt vor dem Tode des Apostels, bereits Bischöfe mit ständigem Sitze in Ephesus, bezw. in Kreta gewesen: so wäre dies nach M. ein Irrtum (S. 249 f., 270 ob., 271); sie führten noch das Leben von Wanderbischöfen nach Art der Apostel selbst; in manchen von ihnen hätten wir die Profeten zu erkennen, welche öfters in der Literatur jener Zeit erwähnt werden und von welchen Paulus sagt, auf ihnen wie auf den Aposteln ruhe die Kirche Christi als auf ihrem Fundamente (S. 414 f.). Noch zu den Zeiten, als Clemens von Rom seinen Brief an die Korinther schrieb, fand sich dort kein Bischof (S. 269); ähnliches sucht M. für die Adressaten des Hebräerbriefs, für die Apostellehre und für die Zeiten und Gegenden, mit welchen der Pastor des Hermas in nächster Berührung stand, festzuhalten: Les ἐπίσκοποι pour cet auteur sont identiques aux πρεσβύτεροι qui ont la conduite de la communauté (S. 286).

Einige Ausnahmen mochte es ja wohl bald gegeben haben — S. 363 werden Rom, Antiochien und Alexandrien als Städte mit einem Bischofssitze Jerusalem beigesellt —; sie waren aber nach M. noch äußerst spärlich: ‚Wahrscheinlich — so meint er S. 347 — war bis zum 3. Jahrhundert der Bischof von Alexandrien der einzige in ganz Egypten, wie zu den Zeiten des hl. Ignatius der Bischof von Antiochien der einzige über ganz Syrien gewesen. Mit der Errichtung ständiger Bischofssitze, wenigstens in größerer Ausdehnung, hat erst der Apostel Johannes begonnen und dieses auch erst mehr in der letzten Periode seines Lebens, als die andern Apostel schon heimgegangen waren und er selbst nach seiner Rückkehr aus der Verbannung seinen bleibenden Wohnsitz zu Ephesus aufgeschlagen hatte. ‚Daß Johannes mehrere Bischofssitze in Kleinasien errichtet und seine letzten Lebensjahre mit der Organisation der Kirche beschäftigt war: das bezeugt die Geschichte, bezeugen die Apokalypse, Ignatius, Papias, Polykarp, Irenäus‘ u. s. w. (S. 300). Es war aber die Sorge für größere Einheit der Kirchen, welche den hl. Johannes bewogen hatte, eine so tiefeingreifende Änderung zu treffen (S. 416).

Hat nun der Verfasser auch das richtige getroffen? Wohl ist an Beweisen für seine Hypothese von ihm geltend gemacht worden, soviel und sogut es geschehen konnte; aber genügen sie? Würde nicht alles vollauf zu recht bestehen, was dem Verfasser Schwierigkeiten be-

reitet: wenn wir uns unter πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι an allen zitierten Stellen schlechthin die kirchlichen Obern im allgemeinen, sei es erster sei es zweiter Ordnung vorzustellen hätten, ganz ähnlich wie bei Joh. 18, 35 Pilatus sagt: οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί; dann würden die Worte πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι zwar im allgemeinen und in Bezug auf die ganze durch dieselben bezeichnete Gemeinschaft denselben Sinn haben, in ihrer konkreten Anwendung aber auf die einzelnen Mitglieder eines solchen Kollegiums wären sie einer Differenzierung recht wohl fähig.

So ist schon der Beweis selbst nicht recht stark; es stehen aber auch von der andern Seite ganz schwerwiegende Gründe entgegen. Apg. 20 hat schon von altersher Irenäus anders als M. ausgelegt: er nimmt hier ἐπίσκοπος in der Tat für Priester erster Ordnung. M. bespricht die Sache S. 119 und erledigt sie durch die Bemerkung, Irenäus habe nur obenhin und ohne eingehendes Studium über die Sache davon gesprochen. Aber in solchen Fragen, wie sie die alltägliche Erfahrung betreffen, täuscht man sich nicht so leicht; und Irenäus stand den Tagen der Apostelgeschichte noch nahe genug, um auch ohne eingehendes Studium und Vergleichung der Texte Bescheid zu wissen. — Eine Beweisstelle wird vom Verfasser auch aus dem Klemensbriefe c. 44 entnommen; aber gerade dort findet sich auch eine Schwierigkeit gegen seine Ansicht; ist es ja sehr wahrscheinlich, daß daselbst (V. 2) den ἐπίσκοποι Ordinationsgewalt zuerkannt war. — Wie hätte ferner bereits Ignatius die bischöfliche Gewalt einer Kirchengemeinde so wesentlich zuschreiben können, daß ohne dieselbe von der Kirche nicht einmal die Rede sein kann (Trall. 3, 1), wenn M. mit seiner Entscheidung im Rechte wäre? — Wie kam es, daß die Scheidung der beiden Titel so ruhig und glatt ohne jede Spur von einem Widerstreit der Presbyter zurückzulassen, sich vollzog; so gleichmäßig und plötzlich in der ganzen schon weitverbreiteten Kirche vor sich ging? — Die Klementinen endlich finden es selbstverständlich, daß der hl. Petrus in allen Städten, wo er christliche Gemeinden gründete, neben einem Kollegium von Presbytern einen Bischof als Oberhaupt zurückließ. Es ist freilich wahr, es handelt sich hier um apokryphe Schriften; aber sollten sie uns täuschen wollen in einer Sache, welche damals noch leicht zu kontrollieren war und welche jenen Schriften ihrer ganzen Anlage nach gleichgiltig sein durfte. Neuerdings hat man den Versuch gemacht, die Entstehungszeit jener

Apokryphen ziemlich weit herabzudrücken; doch dürfte der Versuch vorläufig noch nicht als gelungen bezeichnet werden.

Es hat aber diese Streitfrage, so interessant sie an sich ist, nur eine ganz untergeordnete Beziehung zur Lösung jener, mit welcher sich das ganze Werk in erster Linie beschäftigt: über den Ursprung der bischöflichen Gewalt. Man mag sich in jener Kontroverse entscheiden, wie man will, das von M. gewonnene Resultat bleibt unangetastet bestehen, dem Buche sein voller und ganzer Wert als reichhaltige Fundgrube für alle, welche sich über die auf dieses Gebiet bezüglichen Lehrpunkte und Anschauungen auch der jüngsten Zeit unterrichten will. Freilich wird ein Sachregister, das den Gebrauch des Buches erst recht möglich machen würde, schmerzlich vermißt; auch hätte dem griechischen Drucke eine größere Sorgfalt gewidmet werden können.

E. Dorsch S. J.

Institutiones iuris ecclesiastici, quas in usum scholarum scripsit Jos. Laurentius S. J. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung. 1903. XVI + 680 S.

Obwohl an Lehrbüchern des Kirchenrechtes kein Mangel besteht, wird das vorliegende Werk ob der ihm eigentümlichen Vorzüge voraussichtlich vielerseits Anklang finden. Der Verfasser verteilte den umfangreichen Stoff systematisch in 8 Bücher: de fontibus iuris ecclesiastici; de constitutione Ecclesiae; de officiis et beneficiis ecclesiasticis; de gubernatione Ecclesiae; de administratione Ecclesiae; de societatibus ecclesiasticis; de bonis temporalibus ecclesiasticis; de Ecclesiae relatione ad alias societates. Weil er entsprechend dem vorgesteckten Ziele das gegenwärtig allgemein in Kraft stehende kirchliche Recht zur Darstellung bringen wollte, so wurden nicht bloß veraltete Bestimmungen weggelassen, sondern auch partikularrechtliche kirchliche Disziplinarvorschriften nicht berücksichtigt, speziell wenn dieselben mehr der staatlichen als kirchlichen Gesetzgebung ihren Ursprung verdankten; freilich setzte der Autor dabei voraus, daß kirchenrechtliche Bestimmungen der letzteren Art im Vortrage des Lehrers den entsprechenden allgemein geltenden Normen hinzugefügt würden. Sowohl aus diesem Umstande wie auch ob der in Anwendung ge-

brachten lateinischen Sprache eignet sich vorliegendes Werk für die weitesten Kreise.

Die größten Vorzüge eines Lehrbuches: Klarheit der Begriffe, solide Beweisführung, übersichtliche Darstellung sowohl in der systematischen Anordnung des Lehrstoffes als in der äußeren Form, Beschränkung auf das notwendige Maß bei Auswahl des Stoffes, wobei andererseits doch auch wieder kein wesentlicher Teil übersehen wurde, zeichnen die vorliegende Arbeit aus. Die geschichtliche Entwicklung vieler kirchenrechtlicher Institutionen wurde nicht vernachlässigt, wenn sie auch zumeist eine sehr gedrängte Darstellung erfuhr. Auch macht der Verfasser den Leser mit der wichtigsten älteren und neueren, auch neuesten Literatur bekannt; wünschenswert wäre in letzter Hinsicht betreffs der Seminarien (S. 374) ein Hinweis auf Scherer (Handbuch des Kirchenrechtes I, S. 312) gewesen, der diese Literatur viel ausführlicher als z. B. Hinschius (System des Kirchenrechts IV S. 491) verzeichnet. Vermutlich war der Druck schon zu weit vorgeschritten, um Siebengartners hervorragendes Werk ‚Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen‘ (Herder 1902) erwähnen zu können. Hingegen hätte ohne jede Beeinträchtigung der Wissenschaft Marian. de Luca's Arbeit: ‚**Institutiones iuris publici eccles. iuxta method. Cardin. Tarquini** (S. 629) in Wegfall kommen können, da sie nur durch unhaltbare Übertreibungen eine gewisse traurige Berühmtheit erlangt hat; viel besser wären an deren Stelle Vendix' Kirche und Kirchenrecht, und Liberatore: **La chiesa e lo stato** erwähnt worden. Das Archiv für kathol. Kirchenrecht hätte wohl mehr ausgebeutet werden können.

Als glücklicher Griff muß bezeichnet werden, daß nicht selten wichtige Rechtstexte ihrem Wortlaut nach aufgenommen wurden, was besonders geeignet ist, den Schüler in den Geist der kirchlichen Gesetzgebung einzuführen. Im allgemeinen ist die Behandlung der einzelnen Materien eine so knappe, daß dem Lehrer bequem Gelegenheit zu Erweiterungen geboten wird; bisweilen müssen sie sogar eintreten; so wird z. B. nicht bemerkt, wie oft dem Pfarrer die Pflicht obliegt, das Wort Gottes zu verkünden (S. 167); über den Dienstbereich der **Rota Romana** in der Gegenwart bleibt der Leser nach dem, was S. 126 hierüber gesagt wird, ziemlich im Unklaren; tatsächlich sind ihre Mitglieder durch Leo XIII. anderen Kongregationen zur Hilfeleistung überwiesen worden. Relativ sehr ausführlich wurde das kirchliche Gerichtsverfahren behandelt (S. 259—299). In der Darstellung des summa-

rischen Strafverfahrens benützte der Verfasser als Grundlage die Instruktion, welche von der Congregatio Episcopor. et Regularium am 11. Juni 1880 erlassen wurde; allerdings muß bemerkt werden, daß dieser Erlaß verpflichtende Kraft zunächst nur für Italien besaß, später ebenso auch auf die Vereinigten Staaten ausgedehnt wurde, und unseres Wissens fakultativ ausdrücklich nur für Frankreich unter dem 14. Jänner 1882 zugelassen wurde (vgl. Péries: La procédure canonique moderne S. 335. Paris 1898).

Ausstattung und Druck sind der Herder'schen Verlagshandlung würdig. Dem Verfasser darf man zu dieser gründlichen, sorgfältigen Arbeit nur gratulieren und sein Werk mit gutem Gewissen empfehlen.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Historia Sacra Antiqui Testamenti, quam concinnavit Dr. Hermannus Zschokke. Editio quinta emendata et instructa octo delineationibus et tabula geographica. Cum approbatione Reverendissimi Archiepiscopalis Ordinariatus Vindobonensis. Vindobonae et Lipsiae, Sumtibus Guil. Braumüller 1893. 8., X und 459 S.

Die neue Auflage der Historia Sacra A. T. des Prälaten Dr. Zschokke verdient in jeder Beziehung die Anerkennung und Empfehlung, welche der vorhergehenden Ausgabe durch P. Friedrich Raffl, O. S. Fr., in dieser Zeitschrift zuteil wurde (XIX. 1895, 506—510). Es ist in der Tat eine editio emendata, welche überall die sorgsame Hand des nie ruhenden Autors gewahren läßt. Auch haben Prof. Dr. Bernhard Schäfer und Prof. Dr. Rivard Schlögl, O. Cist., ihr Scherflein zur Verbesserung beigetragen. So ist das Werk wieder ganz up to date gebracht und wird als ein ausgezeichnetes Hilfsmittel beim alttestamentlichen Unterricht die besten Dienste leisten.

Die Besserungen und Zusätze betreffen zunächst die sorgfältigen Literaturangaben, in denen durchwegs die neuen Erscheinungen von einiger Wichtigkeit an ihrem Platze in den einzelnen Abschnitten hinzugefügt wurden. Man wird dem Verfasser für diese reichen und systematisch geordneten Übersichten besonderen Dank wissen. Außerdem wurde aber auch der Text selbst in allen seinen Teilen einer genauen Nachprüfung und Überarbeitung unterzogen und in vielen

Punkten dem heutigen Stande der behandelten Fragen entsprechend gebessert.

Einen nicht zu unterschätzenden Vorzug der neuen Auflage bilden ferner die neuen Zeichnungen und Pläne der Stiftshütte und des Tempels, in denen mit Recht die Arbeiten des verstorbenen Baurates Dr. Schick von Jerusalem zugrunde gelegt wurden. Als neues vorzügliches Hilfsmittel ist endlich die beste unter den vorhandenen Palästinakarten, nämlich die von Fischer und Guthe, dem Werke beigegeben, das sich wie früher auch durch gefälligen und übersichtlichen Druck auszeichnet.

Wir müssen es uns versagen, auf den reichen Inhalt des trefflichen Werkes hier näher einzugehen; wir können es um so eher, als es sich ja nicht um ein wenig bekanntes neues Buch, sondern um ein weit verbreitetes und seit langem bewährtes Werk in neuer Auflage handelt. Möge es zu den alten sich recht viele neue Freunde erwerben und auch fernerhin beim Bibelstudium den reichsten Nutzen stiften.

Leopold Fonck S. J.

Casus conscientiae ad usum confessariorum compositi et soluti ab Augustino Lehmkuhl, societatis Jesu sacerdote. (Friburgi, Herder, 1902—1903) Vol. I. 566 p. Vol. II. VI. 583 p.

Casus conscientiae propositi ac soluti a R. P. Eduardo Génicot S. J. Opus postumum accommodatum ad theologiae moralis institutiones eiusdem auctoris, (Lovanii, Polleunis et Ceuterick 1901) Vol. I. 428 p. Vol. II. 605 p.

1. In zwei Bänden veröffentlicht L. eine Sammlung von Moralkasus, die sich in engem Anschlusse an die Einteilung und Ordnung seines Lehrbuches über das ganze Gebiet der Moraltheologie mit Einschluß der Zensuren (die dem ersten Bande angefügt sind) verbreiten. L.s Casus conscientiae sind in allen Fachzeitschriften sehr anerkennend besprochen worden und haben sogar bei den Moralreformern Gnade gefunden. Jeder Kasus bildet für sich ein abgeschlossenes Ganzes; im ersten Teile werden regelmäßig die einschlägigen Moralprinzipien vorausgeschickt und kurz behandelt (für die weitere Begründung wird auf das Lehrbuch verwiesen); im zweiten Teile folgt dann die genaue und sorgfältig verarbeitete Lösung. Ein doppelter Vorzug macht diese

Sammlung besonders interessant und lehrreich. Fürs erste findet sich in jedem Kasus, wenn man so sagen darf, ein durch die besonderen Umstände des Gewissensfalles herbeigeführter Knoten, der häufig durch dazwischengeworfene Fragen noch mehr verwickelt wird und für die Lösung neue Gesichtspunkte eröffnet; sodann sind die Fälle den religiösen und sozialen Verhältnissen der Gegenwart entnommen und den Bedürfnissen unserer Zeit angepaßt. Man lese beispielsweise die Kasus über das vierte Gebot, de restitutione ob culpam iuridicam, über die Verträge, wo überall das ‚bürgerliche Gesetzbuch des deutschen Reiches' und sehr oft auch anderer Länder berücksichtigt wird. Daß jeder Kasus bis in die letzten Fasern zerlegt und mit feinem psychologischem Scharfblicke nach den sittlichen und rechtlichen Normen gelöst wird, ist bei der dem V. eigenen bekannten Akribie und Genauigkeit selbstverständlich. Wer L.s Casus conscientiae sorgfältig durchstudiert, eignet sich ein reiches und gründliches moraltheologisches Wissen an und erlangt eine gewisse Leichtigkeit, Gewissensfälle nach den Grundsätzen der Sittlichkeit und des Rechts zu lösen.

2. Fast gleichzeitig wurde als opus postumum noch eine andere Kasussammlung in zwei Bänden veröffentlicht, welche den bekannten zu früh verstorbenen belgischen Moralisten E. Génicot zum Verfasser hat. Dieselbe ist ebenfalls eine fortgesetzte Erläuterung und Veranschaulichung des mit Recht hochgeschätzten und vielgebrauchten Lehrbuches des Verfassers; die Methode ist aber von der Lehmkuhls sehr verschieden. Hätte der V. selbst sein Werk herausgeben können, so wären, wie ich vermute, wohl einige fast nichtssagende Nummern entfallen. Ohne Wiederholung der Prinzipien, für die stets auf das Lehrbuch verwiesen wird, gibt er sofort die Lösung der vorgelegten Kasus, der ohne Verwickelung der Umstände ein ganz einfaches Vorkommnis des religiösen oder sozialen Lebens enthält. G. hat fast ausschließlich die Zwecke des Bußgerichtes und der Seelsorge im Auge und will den Beichtvater in der Anwendung der gewöhnlichen Moralprinzipien auf die Gewissensfälle unterrichten und Winke über die Behandlung der Pönitenten und der schwierigeren Lagen des Lebens darbieten. Die bearbeiteten Kasus sind daher sämtlich den Lebensverhältnissen der Gegenwart entnommen. Überall zeigt sich der V. als Mann der Praxis, ausgerüstet mit reicher Erfahrung und klugem, besonnenem Urteile. Der Seelsorger, der eine Stadtbevölkerung zu pastorieren hat, wird über viele Punkte willkommenen Aufschluß finden, namentlich

wenn er wissen will, bis zu welchem Punkte die Milde in der Behandlung der Pönitenten ausgedehnt werden kann.

Innsbruck. Noldin.

Der katholische Priester in seinem Leben und Wirken. Geistliche Lesungen von Dr. Josef Walter, Stiftspropst in Innichen. (Brixen, Preßverein, 1903) VI. 262 S.

Der durch mehrere sehr beifällig aufgenommene Schriften aszetischen Inhaltes allenthalben bekannte Stiftspropst von Innichen in Tirol beschenkt uns mit einer neuen vollreifen Frucht seiner Studien und Meditationen, und diesmal mit einem Priesterbuch, das weite Verbreitung und viele Leser verdient. Klar und wahr in den Gedanken, schlicht und einfach in der Sprache (einige Provinzialismen haben sich eingeschlichen) wird in zwölf Abschnitten[1] das dem Priester eigene Denken und Sinnen, Reden und Handeln gezeichnet, und zugleich werden die Mittel angegeben, den inneren Geist zu erhalten und zu bewahren. Die frommen Gedanken sind tief empfunden und eindringlich ausgesprochen. Die erbaulichen Züge, die aus dem Leben heiligmäßiger Priester allenthalben zur Bekräftigung der vorgetragenen Lehren eingestreut sind, werden nicht verfehlen, anregend und ermutigend zu wirken. Von anderen Büchern dieser Art unterscheidet sich das gegenwärtige durch die aphoristische Darstellung, besonders aber durch die vielen praktischen Winke über die Andachts- und Tugendübungen, über Beschäftigung und Arbeiten des priesterlichen Lebens.

Das Büchlein wird nicht nur mächtig dazu beitragen, den priesterlichen Geist zu beleben und zu erhalten, es gibt auch indirekt die einzig richtige Lösung der Frage über die Klerikalseminarien. Wo der Kandidat des Priestertums die theologischen Vorlesungen hört, ob an der Universität oder im Seminar, ist ganz einerlei, wenn die Vorlesungen nur gut sind; aber die priesterliche Erziehung muß er im Seminar bekommen. Die Anschauungen und Gesinnungen, die Denk- und Lebensweise, wie sie hier dargestellt sind, eignet er sich

[1] 1. Der priesterliche Geist 2. Das Betragen des Priesters 3. Die Betrachtung 4. Die hl. Messe 5. Gebet 6. Studium 7. Lesung 8. Erholung 9. Priesterliche Eintracht 10. Kirchlicher Sinn 11. Die Beicht 12. Exerzitien.

nicht in einem Jahre an, die fordern sorgfältigen Unterricht und langjährige Übung; Unterricht und Übung bietet aber nur das Seminar. Man kann ja zugeben, daß einzelne Bestimmungen des Konzils von Trient über die Einrichtung der Seminarien nicht mehr zeitgemäß sind: aber die Seminarien als solche wird und kann die Kirche nie preisgeben, ohne sich selbst zu verleugnen.

Der zweite Teil über das Wirken des Priesters enthält gleichfalls in zwölf Abschnitten[1]), nicht Bestimmungen des kanonischen Rechtes, auch nicht pastoraltheologische Unterweisungen, sondern lose Gedanken und praktische Winke, die zu fruchtbarer seelsorglicher Tätigkeit aneifern und anleiten und durch Züge aus dem Leben seeleneifriger Priester belebt werden. Das Wirken des Priesters muß durchdrungen und getragen sein vom Geiste des Herrn, es muß aber auch den jeweiligen Bedürfnissen des Volkes entsprechen; und weil jetzt das soziale Elend so groß ist, wird sich der Priester die Heilung desselben, insoweit sie zu seinem Berufskreise gehört, zur Aufgabe machen. Nach einem mit wenigen, aber kräftigen Strichen gezeichneten Bilde des großartigen Wirkens der Kirche auf sozialem Gebiete, wird in kurzen Andeutungen der Weg gezeigt, auf dem durch die Bemühungen des Priesters dem heutigen Elende abgeholfen werden kann (die soziale Tätigkeit des Priesters). Kein Priester wird das Büchlein, ohne vielfache Belehrung und Anregung empfangen zu haben, aus der Hand legen.

Innsbruck. Noldin.

Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549—1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten. Von Dr. Thomas Specht, o. Professor der Theologie am Königl. Lyceum zu Dillingen und Bisch. Geistl. Rat. Mit 15 Abbildungen. Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung 1902. (XXIV u. 708 S. gr. 8°.).

Das bezeichnete Buch bildet in der schulgeschichtlichen Literatur eine hervorragende Erscheinung, die umsomehr zu begrüßen ist, weil

[1]) Seeleneifer 2. Pastoralklugheit 3. Der Ehrenschutz des Priesters, 4. Die Predigt 5. Die Schule 6. Der Beichtstuhl 7. Krankenbesuch 8. Die Zierde des Gotteshauses 9. Herz-Jesu-Andacht 10. Die Verehrung Mariä der Mutter Gottes 11. Die soziale Tätigkeit des Priesters 12. Mut.

die Universität Dillingen gegenüber andern deutschen Hochschulen so lange auf einen würdigen Geschichtsschreiber warten mußte. Er ist ihr nun in der Person eines Gelehrten erstanden, der an den Anstalten, die in das Erbe der ehemaligen Universität eingetreten sind, selbst Schüler gewesen ist und nunmehr als Lehrer wirkt.

Der stattliche Band präsentiert sich nicht bloß in seiner äußern Ausstattung und in dem schönen Schmuck von fünfzehn Abbildungen (meist Porträtfiguren in Lichtdruck) recht vorteilhaft, sondern gibt vor allem inhaltlich ein umfassendes und anschauliches Bild von den Lebensschicksalen der Universität und ihrer Nebenanstalten. Auf Grund einer musterhaften Einteilung, deren Einfachheit und Natürlichkeit das Ergebnis einer vollkommenen Beherrschung des riesigen Detailstoffes ist, ziehen die verschiedenen Entwicklungsstadien der schwäbischen Hochschule durchsichtig am Auge des Lesers vorüber, ihr Werden unter Bischof Otto Truchseß, in einer für die katholische Kirche überaus traurigen Zeit, und ihr rasches Erstarken und erstes Blühen, dann ihre reich gesegnete Wirksamkeit durch 210 Jahre, da sie unter Leitung der Gesellschaft Jesu stand, endlich ihre an Krisen und Reformen reiche Fortdauer, wo sie ‚allmählich abzehrte‘, bis zur Säkularisation 1804. An die geschichtlichen Momente der drei Hauptperioden schließen sich jeweilig die Darlegungen über die innere Organisation und die wachsenden Räumlichkeiten, über Privilegien und Studienordnungen, über Vorstände und Professoren (Skizzen und Tabellen), über wissenschaftliche und literarische Tätigkeit, über das Leben und Treiben der Schüler in den Schulen, Seminarien und in der kleinen bischöflichen Stadt. Es ist ein großes, ziemlich kompliziertes Uhrwerk, in dessen innerstes Gefüge und Getriebe wir durch das geöffnete Gehäuse hineinsehen. Daß dieser Mechanismus in der Tat nicht so einfach war und gelegentliche Reibungen und Störungen nicht ausbleiben konnten, lehrt ein Blick auf die verschiedenartigen Elemente des Ganzen. An der Universität selbst treffen wir die Akademiker in den drei Fakultäten der Philosophen, Juristen, Theologen[1]) und die Gymnasiasten in den sieben Klassen (seit 1625, vergl. S. 246); im Konvikt des heiligen Hieronymus die gesonderten Kategorien der Adeligen (Illustres), der Ordensleute (Religiosi), der Kandidaten des päpstlichen und des bischöflichen Alumnates (Alumni Pontificii

---

[1]) Medizinische Vorlesungen wurden erst spät eingeführt und nur nebenher gehalten (vgl. S. 560 f.).

und **Episcopales**) und der übrigen Zöglinge (**Convictores**). Eine kürzere Zeit hindurch (1742—1747) war dort auch das **Seminarium Ordinandorum**, das 1747 allerdings nach dem Markt Pfaffenhausen verlegt wurde, weil man dessen Zweck, die letzte praktische Ausbildung für die Seelsorge, besser durch ein neues, selbständiges Seminar, als durch ‚Augmentierung‘ des Dillinger Seminars zu erreichen hoffte (S. 461). Außerdem hatte der ‚Rektor‘ noch die Oberleitung des Seminars St. Josef, in welchem die ärmeren Studierenden (Ollarii, ‚Hafenschueler‘) untergebracht waren. Das ‚Salesianum‘, ein Seminar der Bartholomäer, stand direkt unter einem Regens der genannten religiösen Genossenschaft, sandte aber seine Zöglinge auch an die Akademie oder das Gymnasium. Endlich ist noch das ‚Kollegium der Gesellschaft Jesu‘, in dem die Ordensgemeinde ihr Heim hatte, in die Darstellung einbezogen.

Als ‚zweiten Teil‘ des Werkes S. 605—687 veröffentlicht Specht eine Sammlung der wichtigsten Urkunden und Akten, unter ihnen die Lektionspläne, Statuten, päpstlichen und kaiserlichen Schreiben, Erlässe an die Studierenden, Verordnungen der Ordensobern, Zeugnis- und Depositionsformulare, Instruktionen und schließlich das interessante ‚Dekret über die theologische Lehrmethode‘ vom Jahre 1795, das ‚in markiger Sprache die konstatierten Fehler und die in Zukunft einzuschlagende Methode hervorhebt‘ (S. 687—688; vergl. S. 562[1].)

Wohltuend ist der ruhige Ton und die Unbefangenheit, mit der Prof. Specht die mannigfaltigen Erscheinungen eines so reich gegliederten Organismus bespricht. Ohne sein Auge für die menschlichen Schwächen zu verschließen, welche hüben und drüben zu Tage traten, macht er in edlem Billigkeitsgefühl auch die entlastenden Momente geltend, die in den Sachen selbst oder in äußeren Umständen zu suchen sind (S. 89, 149 f., 367, 532, 551 u. s. f.). Bei dem eindringenden, jahrelangen Studium der einschlägigen Quellen, die in den Archiven von München, Dillingen, Augsburg, Neuburg und Freiburg (i. d. Schweiz) ergiebig flossen, erwuchs ihm ohne Voreingenommenheit, ohne die Fehler von Überstürzung oder Verzettelung, ein objektives, nach beiden Seiten abgewogenes Urteil auch in den Punkten

[1]) Es ist vom Geistl. Rat Rößle abgefaßt, der sich in diesem Schriftstück, wie Specht mit Recht bemerkt, als ein Mann zeigt, der für die Bedürfnisse seiner Zeit ein Verständnis hatte und nicht so ‚jesuitisch‘ gesinnt war, wie seine Gegner ihm nachsagten (S. 562 A. 1).

problematischer Natur[1]). Es fehlte an solchen umso weniger, als die Rechtssphäre der Universität gegenüber Bischof und Domkapitel nicht so ganz genau abgegrenzt war. Erst unter Heinrich von Knöringen, dem ‚zweiten Gründer', kam es zu einer Einigung mit dem Domkapitel. Später suchte man die dem Orden gemachten Konzessionen seitens beider Parteien je nach dem günstigern Sinn zu interpretieren. Namentlich Bischof Alexander Sigmund wachte mit Strenge über seine rechtlichen Befugnisse und suchte sie, gestützt auf mehrere Räte seiner Regierung, zu erweitern. Anlässe, wo diese Spannungen eine konkrete Gestalt annahmen, waren z. B. die Ernennung des Professors des Zivilrechtes, die Visitation des Konviktes, die Ausübung der Disziplinargewalt, der Vorantritt bei akademischen Akten, die Reformierung des Unterrichtes.

Eine andere Ursache von Mißhelligkeiten lag in den leidigen finanziellen Verhältnissen. Geldnot wirkte schon mit bei Übergabe der Universität an den Orden[2]). Die schweren Kriegszeiten im 17. Jahrhundert schädigten die Einkünfte der Anstalten nicht nur unmittelbar, sondern auch insofern, als die ausbedungenen Geldleistungen von Augsburg her ausblieben, weil eben dort auch der Krieg alles aufzehrte. Die rückständigen Summen liefen allmählich zu einer bedeutenden Höhe an, es erfolgten Reklamationen, Protestationen oder ‚dilatorische' Bescheide.

Trotz derartiger Hemmungen und Reibungen ward das Programm, das die Jesuiten an die Spitze ihres Lektionskataloges 1565 stellten, ‚alle Mühe, allen Eifer und Fleiß auf die Erhaltung der reinen Glaubenslehre und die Erziehung zu lauteren Sitten, auf die Vereinigung von Wissen und Tugend, auf die gleichzeitige Empfehlung und Förderung der göttlichen und menschlichen Wissenschaften zu verwenden' (S. 60 f.), über zweihundert Jahre nach besten Kräften festgehalten und, wie Specht bemerkt, ‚soweit es menschliche Unvollkommenheit erlaubt', auch verwirklicht. Gerühmt wird vor allem die

[1]) Wir schließen uns aufrichtig dem Wunsche des Verfassers an, daß seine ‚Mühen und Opfer', welche er bei Ausarbeitung dieses Werkes aufgewendet hat (S. IX), angemessene Würdigung finden mögen.

[2]) Kardinal Otto klagt, daß viele Professoren der Berufung an bessere Stellungen folgten. ‚Expertus sum inde incredibiles difficultates in novis professoribus acquirendis non sine *maximis expensis*, quia habebant *magna salaria*' S. 55 A. 1.

‚gute Disziplin und Ordnung‘ (S. 366), so daß die ‚Dilingani scholastici‘ bei den Zeitgenossen im besten Rufe standen. Auch das wissenschaftliche Streben an der Universität war in schöner Blüte: formelle Zeugnisse hiefür bietet Specht S. 73 f. und noch mehr zeugt hiefür der Nachweis, wie viel tatsächlich in der Erziehung und Ausbildung der jungen Leute geleistet wurde. ‚Hunderte von Adelsgeschlechtern‘ haben dort studiert (S. 387); die Orden und Klöster, welche ihre Kleriker nach Dillingen sandten und von dort neue Anregung gewannen, finden sich in einer langen Liste zusammengestellt S. 416—419; das päpstliche Alumnat hatte bis zum Jahre 1742 schon 583 Priester für Oberdeutschland herangebildet, von denen ‚einige zu hohen kirchlichen Würden gelangt, andere . . . an verschiedenen Universitäten als vortreffliche Lehrer gewirkt, wieder andere in untergeordneten kirchlichen Ämtern oder in der Seelsorge mit großem Nutzen tätig gewesen‘[1]). Das bischöfliche Diözesanseminar, das freilich nie mehr als 13 Zöglinge zählte und nach denselben Statuten geleitet wurde wie das päpstliche Alumnat, sorgte für priesterlichen Nachwuchs in der Diözese Augsburg; im Jahre 1742 wirkten in derselben 36 Pfarrer, welche aus dem Dillinger Alumnat hervorgegangen waren. (S. 454 A. 5[2]).

Einen mächtigen Hebel zur Förderung von Fleiß und Frömmigkeit erkannten die Jesuiten in den Marianischen Kongregationen und brachten sie deshalb zu großem Aufschwunge. Mit Recht hat ihnen Specht eine eingehende Darstellung gewidmet (S. 354 ff.).

Die letzten dreißig Jahre der Universität Dillingen bilden eine Periode für sich, die großen Schwankungen unterliegt. Zunächst handelte es sich um eine ‚Neueinrichtung‘, da mit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu ganz andere rechtliche, finanzielle und persönliche Verhältnisse geschaffen waren. Fürstbischof Klemens Wenzeslaus war vom besten Willen beseelt, die von seinen Vorgängern gestiftete Hochschule ‚in immerwährendem blühenden Zustand zu erhalten‘ (S. 484) und

[1]) So lautet der Bericht des päpstlichen Kämmerers Thomas de Emaldis, der 1742 im Auftrage des Nuntius von Wien das Alumnat einer strengen Visitation unterzog und allerlei auszusetzen fand S. 443 ff. ‚Eventus spem inter et metum exspectatur‘ heißt es in den Litterae annuae des Kollegiums.

[2]) Das Maximum der Schülerzahl fällt auf das Jahr 1607; damals waren 304 Akademiker und 463 Gymnasiasten an der Anstalt.

traf ‚einstweilige‘ geeignete Verfügungen. Im Jahre 1786 ward eine durchgreifendere Reform in Angriff genommen, die namentlich in der Aufstellung eines ‚neuen Studienplanes‘ gipfelte und in der Person des Geheimen Rats und Provikars de Haiden ihren Hauptförderer hatte (S. 511 ff.). In diesen Zeitabschnitt fällt das Wirken Sailers und seiner Freunde Weber und Zimmer an der Akademie, Feneberg, Hörmann, Keller und Weiß am Gymnasium. In einer gefühlvollen, aus Überschwängliche streifenden Weise sagt Sailer über diese Jahre: ‚O du selige Zeit, die schönste, die wirksamste, die segensreichste meines Daseins, — wie unvergeßlich bist du mir! Die herrlichsten Talente brachen vor unsern Augen in weissagenden Blüten auf, deren Früchte jetzt unser deutsches Vaterland genießt . . . . Aber dieser paradiesische Frühling war zu schön, als daß nicht Eifersucht, Lästerung von einer und schwaches Gutmeinen mit wenig Licht und zuviel Macht auf der andern Seite die gräßliche Verheerung des blühenden Gartens hätten beschleunigen sollen‘[1]).

Diese und ähnliche Äußerungen, welche nicht nur von Sailer, sondern auch von Feneberg und Christ. von Schmid überliefert sind, bildeten bisher die einzige Grundlage für die Beurteilung jener trüben Ereignisse, welche mit der Entfernung Fenebergs und Sailers ein rasches Sinken der eben wieder aufblühenden Dillinger Anstalten und eine ‚zweite Reform‘ (1793—1804) herbeiführten. Specht hat es sich angelegen sein lassen, den Verlauf der Untersuchung aktenmäßig darzustellen und auch der andern Partei das Wort zu erteilen. So ergibt sich denn, daß jene Klagen über die Zustände der Dillinger Universität, (‚vierzehn Mängel quoad disciplinam et doctrinam‘, dazu ‚Bedenklichkeiten‘ in neun Abteilungen), die dem Fürstbischof vorlagen und ihn zur Abordnung einer Untersuchungskommission bestimmten, nicht rein aus der Luft gegriffen sind. ‚Die durch Zeugenvernehmung konstatierten Hauptdefekte‘ ließen sich nach dem Referat des Geistl. Rates Rößle unter die fünf Kategorien bringen 1.) Lektüre verbotener Bücher; 2.) verfängliche Lehrsätze; 3.) Disziplinlosigkeit; 4.) Vernachlässigung der Theologie; 5.) Verfall der lateinischen Sprache (S. 542). Verschiedene Einzelbelege zu diesen Klagen sind gewiß nicht bedeutungslos, wenn schon manche einem zu ängstlichen Festhalten an der alten Methode oder einem ver-

[1]) J. M. Sailers sämtl. Werke, Sulzbach 1841. 39. Teil. S. 22.

sönlich verletzten Empfinden entsprungen sein mögen[1]). Rößles Referat macht nach dem von Specht mitgeteilten Bruchstücken keineswegs den Eindruck eines voreingenommenen, leidenschaftlichen Vorgehens; er bezeichnet die Quellen der Anklagen nach ihrem verschiedenen Werte: er unterscheidet zwischen ‚der guten Absicht‘ und dem ‚unvorsichtigen‘ Handeln bei Verbreitung solcher Lehrsätze, von denen die Studenten ‚eine gefährliche Anwendung machen‘ (S. 545); er beteuert im Begleitschreiben an den Fürstbischof: ‚Ich bezeuge es vor Gott, daß ich weder in der Relation, noch in dem Gutachten einen Buchstaben geschrieben aus einer andern Absicht oder Überzeugung, als allein die Pflichten zu erfüllen, die ich Euer Kurfürstlichen Durchlaucht schuldig bin‘[2]). Demgegenüber darf man die Sprache Fenebergs über seine und Sailers Gegner, denen er ‚satanischen Lügengeist‘, ‚ehr- und gottlose Aufbürdung‘ u. a. zur Last legt, nicht zu tragisch nehmen. Nemo iudex in propria causa. Übrigens soll nicht geleugnet werden, daß die sofortige Entlassung Sailers, ohne daß man es erst mit einer obrigkeitlichen Mahnung versuchte, etwas hart und unbegreiflich erscheint. Nebenher wird von Specht aus den Akten auch nachgewiesen, daß man die Exjesuiten von Augsburg mit Unrecht für die Abfassung jener ‚Bedenklichkeiten‘ und für ‚die meisten Neckereien wider die Akademie in Dillingen und wider seine (des Provikars de Haiden) Person‘ verantwortlich machte (S. 547 f., vergl. S. 519 A. 1).

Aus Anlaß der Rezension, welche Prof. Knöpfler in den Hist.-politischen Blättern Bd. 131 S. 476—481 veröffentlichte, will Prof. Specht selber noch eingehender auf den Fall Sailer zurückkommen: wir sehen weiteren Aufschlüssen in dieser Frage, die bei dem hohen Ansehen und Verdienste des berühmten Sailers von allgemeinem Interesse ist, mit Spannung entgegen. (Vergl. Hist.-pol. Blätter B. 131,

---

[1]) Es waren, wenn wir so sagen dürfen, **Übergangswehen**, die sich unter ähnlichen Umständen immer wieder einstellen, selbst bis in die neueste Zeit herein. Wer denkt da nicht an das Wort des Herrn Mark. 2, 21—22?

[2]) Vgl. Ringseis in den Hist.-pol. Blättern B. 82, S. 582. ‚Daß Sailer in seiner früheren Epoche . . . vielleicht nicht völlig ungefärbt geblieben von gewissen Irrtümern seiner Zeit, das wage ich nicht zu bestreiten. Ich enthalte mich darum, solche Gegner aus der Dillinger Epoche ohne weiters einer ungerechtfertigten Ketzerriecherei zu beschuldigen‘. S. auch Thalhofer, Handbuch d. kath. Liturgie I, 109.

S. 644 u. 728). Um eine ‚Beschuldigung der Lüge‘ gegenüber Sailer, die Specht begangen haben soll, wird es sich jedenfalls nicht handeln.

Feldkirch. Jos. Stiglmayr, S. J.

Lehrbuch der Religion. Von W. Wilmers, Priester d. G. J. Sechste, verbesserte Auflage nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Aug. Lehmkuhl, Priester ders. G. J. Münster, Aschendorff, 1902.

1. B. Lehre vom Glauben überhaupt und vom Glauben an Gott den Dreieinigen und Erschaffer (1. Glaubensartikel) insbesondere.

2. B. Von Jesus Christus dem verheißenen Erlöser, vom hl. Geiste, von der Kirche, von der Vollendung (2.—12. Glaubensartikel).

Nachdem der Verfasser des vorstehenden Werkes, einer der verdientesten Theologen des vorigen Jahrhunderts, am 9. Mai 1899 in die Ewigkeit einging, scheint sein Ordensgenosse, der bekannte Moralist A. Lehmkuhl die Besorgung des literarischen Nachlasses desselben übernommen zu haben. Durch seine Fürsorge erschien vor einem Jahre der dogmatische Tractatus de fide, den der Verfasser vor seinem Tode nicht mehr ganz vollenden konnte; und etwas später sind auch zwei Bände des bekannten Lehrbuchs der Religion in 6. Auflage ebenfalls durch Lehmkuhl besorgt erschienen; die übrigen zwei Bände sollen in rascher Folge erscheinen. Über das Verhältnis der jetzigen Auflage zu der vorhergehenden gibt der Herausgeber in der Vorrede folgenden Aufschluß: ‚Die jetzige 6. Auflage des ‚Lehrbuchs‘ zeigt sich wiederum als eine verbesserte durch genauere Erörterung mehrerer Fragen und Rücksichtnahme auf neuere Literatur; einiges minder wichtige ist ausgeschieden. Dieselbe ist vom Verstorbenen noch ganz vorbereitet worden. Darum hat der unterzeichnete Herausgeber bei Durchsicht der vier Bände nur sehr weniges gefunden, was er durch eine kürzere oder längere Anmerkung erläutern zu sollen glaubte; er hat das beim Drucke kenntlich gemacht. Sonstige Korrekturen sind fast nur redaktioneller Art.‘

Dem Herausgeber gebührt aufrichtiger Dank dafür, daß er das vorzügliche Lehrbuch von neuem einem großen Leserkreis zugänglich gemacht hat. Denn was Scheeben schon vor Jahren über dasselbe bemerkte, daß es nämlich ‚in anspruchloser Form ebenso viel und ebenso

guten Inhalt habe, wie manche Dogmatik, jedenfalls fünfmal mehr und fünfmal besser als die besten Werke aus der Aufklärungszeit', das gilt auch heute noch, wo das Werk so vielfach vermehrt und verbessert vorliegt. Überdies hat es andere Vorzüge, die man nicht leicht in einem dogmatischen Schulbuch vereinigt findet.

Erstens behandelt das Buch in drei großen Teilen die ganze katholische Glaubens- und Sittenlehre mit solcher Vollständigkeit, daß kaum eine Lehre von allgemeinerer Bedeutung übergangen sein dürfte. Der erste Teil enthält die Lehre über den Glauben im Allgemeinen und die einzelnen Dogmen insbesondere in jener Reihenfolge, wie sie im apostolischen Glaubensbekenntnisse vorgelegt werden. Der zweite Teil handelt über die Gebote Gottes und der Kirche; der dritte bietet die Lehre über die Gnade und die Gnadenmittel: Sakramente und Gebet. Dem Zwecke des Buches entsprechend, das als Lesebuch zum Selbstunterricht für gebildete Laien und als Hilfsbuch für katechetische Predigten gedacht ist, sind subtilere Kontroversen und andere mehr nebensächliche Fragen ausgeschieden; und so konnten alle theologischen Lehrpunkte von Bedeutung mit der gebührenden Ausführlichkeit behandelt werden.

Ein zweiter Vorzug des Werkes ist die vollkommene Reinheit von Orthodoxie der Lehre. Der Verfasser hält sich fern von kühnen Neuerungen, er weist eine törichte Akkommodation der Offenbarungslehre an moderne Philosophie und Zeitgeist ab; er bietet die traditionelle, katholische Lehre in ihrer ganzen Tiefe und Schönheit unverkürzt und unverwässert, weiß sie aber wohl den Zeitbedürfnissen entsprechend zu erklären und zu begründen.

Als dritter Vorzug eignet dem Werke durchgängig solide Beweisführung mit großer Klarheit und Bestimmtheit der Darstellung verbunden; und diesem Vorzug ist es zu danken, daß einerseits auch ein theologischer Fachmann dasselbe oft mit großem Nutzen befragen wird, andererseits aber auch jeder gebildete Laie selbst den Ausführungen über schwierigere Lehrpunkte mit Verständnis folgen kann.

Als vierten Vorzug des Werkes müssen wir endlich die konsequente Hinrichtung der Lehre aufs praktische Leben bezeichnen; sie findet besonders ihren Ausdruck in den schönen Nutzanwendungen und vorzüglich ausgewählten Beispielen, die an die theoretischen Erörterungen der wichtigen Lehrpunkte angeschlossen werden. Ein Hauch des Ernstes, der Frömmigkeit und Salbung belebt das Werk und strömt auf den Leser über.

Auf Geltendmachung einer oder der anderen von der des Verfassers verschiedenen Ansicht wollen wir hier lieber bei der fast durchgängigen Übereinstimmung verzichten. Wir kennen kein Werk, das geeigneter wäre, dem gebildeten Laien eine erleuchtete Erkenntnis der katholischen Lehre zu vermitteln und zugleich mit Liebe und Hochschätzung zum Erlöser und seinem Werke, der Kirche zu erfüllen, als Wilmers Lehrbuch. Für den Priester aber ist es überdies eine unschätzbare und unerschöpfliche Fundgrube für katechetische Vorträge über die katholische Lehre nach ihrer ganzen Ausdehnung. Wir schließen mit dem Herausgeber der neuesten Auflage: ‚Gebe Gott, daß auch diese Auflage für manchen ein Hülfsmittel sei zur tiefen Erkenntnis und zur tatkräftigen Erfassung unserer heiligen Religion.‘

Joseph Müller S. J.

1. **Die Litteraturen des Ostens** in Einzeldarstellungen. Sechster Band: Erster Halbband: *Geschichte der persischen Litteratur* von Prof. Dr. Paul Horn. Leipzig, C. F. Amelangs Verlag 1901. 8., VI und 228 S.

2. Dass. Sechster Band: Zweiter Halbband: *Geschichte der arabischen Litteratur* von Prof. Dr. C. Brockelmann. Ebd. 1901. 8. VI und 265 S. Preis des ganzen Bandes: M. 7.50 brochiert, M. 8.50 gebunden.

Bei dem großen Interesse, mit welchem sich die wissenschaftliche Forschung namentlich in den letzten Jahrzehnten den Literaturen der östlichen Völker zugewandt hat, ist es mit großer Freude zu begrüßen, daß C. F. Amelangs Verlag in Leipzig die Ergebnisse der Forschung weiteren Kreisen in dem neuen, groß angelegten Unternehmen: ‚Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen‘ zugänglich zu machen sucht. Das ganze Werk zerfällt in zehn Bände, die sich auf zwei Gruppen verteilen. Die erste Gruppe behandelt in fünf Bänden die östlichen Völker Europas, nämlich die polnische (I), russische (II), ungarische (III), mittel- und neugriechische (IV, 1) nebst Anhang über die ‚türkische Moderne‘, die rumänische (IV, 2), böhmische (V, 1) und die südslavischen Literaturen (V, 2). Die Bände der zweiten Abteilung befassen sich mit dem asiatischen Osten und bringen eine übersichtliche Darstellung der persischen (VI, 1), arabischen (VI, 2), hebräischen (VII, 1), christlich-orientalischen (VII, 2),

chinesischen (VIII), indischen (IX) und japanischen (X) Literaturen. Die Namen der Bearbeiter, welche ausschließlich aus den Hochschulprofessoren Deutschlands, Österreichs und des Auslandes gewählt sind, bürgen schon für den wissenschaftlichen Charakter der einzelnen Arbeiten.

1. In dem uns vorliegenden sechsten Bande bietet zunächst Dr. Paul Horn, a. o. Professor an der Universität Straßburg, eine Geschichte der persischen Literatur. Der Verfasser hat sich schon in einer Reihe von Schriften als guten Kenner der persischen Geschichte und Literatur bewiesen. Er behandelt im ersten Buch die alt- und mittelpersische, im zweiten die neupersische Sprachperiode. Zu dieser Zusammenfassung sah sich H. veranlaßt, weil ‚es sich nicht verlohnt, der an innerem Werte wie äußerem Umfange die beiden anderen weit überragenden neupersischen Epoche besondere alt- und mittelpersische an die Seite zu stellen' (S. X). Aus dem gleichen Grunde könnte man aber auch auf die rein äußerliche Zusammenfassung der beiden ersten Epochen verzichten, zumal zwischen beiden eine große Lücke von etwa 550 Jahren klafft. Auch bei der vom Verfasser befolgten Zweiteilung entfallen auf sein erstes Buch von den 228 Seiten des Halbbandes doch nur 44 Seiten. Es scheint daher geratener, in der von Baumgartner angewandten Weise die ganze Literatur auf bestimmte Kapitel ohne die allzu ungleichen Hauptabschnitte zu verteilen.

Mit der Behandlung der persischen Literatur, welche der letztgenannte Verfasser im ersten Bande seiner ‚Geschichte der Weltliteratur' (S. 417—584) bietet, trifft die neue Darstellung desselben Gegenstandes naturgemäß in vielen Punkten zusammen. Beide Werke können, wenn auch von einem verschiedenen Standpunkt aus geschrieben, recht gut zu gegenseitiger Ergänzung und Nachprüfung dienen. Trotz der größeren Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit der Hornschen Geschichte würde man doch bei ihm z. B. vergebens eine so eingehende und sachliche Würdigung des Hauptwerkes der neupersischen Literatur suchen, wie sie Baumgartner zu Firdausîs Schâhnâme bietet. Mancher Leser würde dafür gerne z. B. auf die langen Auszüge aus den Tagebüchern des Schâh Naçireddîn von seiner dritten Berliner Reise (1889) verzichten, welche die sechs Seiten (Horn S. 216—222) in einer Literaturgeschichte doch kaum verdienen dürften. Auch manche kleinere und größere Digressionen, die sich H. gelegentlich gestattet, könnten unbeschadet des sachlichen Wertes seiner Ausführungen wegfallen und reichlicheren Proben aus den persischen Schriftdenkmälern ihren Platz einräumen.

Andererseits kommt dem Spezialforscher auf diesem Gebiete seine gründliche Kenntnis der persischen Sprache sehr zu statten. Sie setzte ihn in den Stand, auch in Originalübersetzungen Proben von berühmten, wenngleich aus ihren Schriften noch wenig bekannten persischen Dichtern zu bieten, wie z. B. von dem gefeiertsten Hofdichter Enwerî (S. 195—199). Auch sonst geben die Ausführungen des Fachmannes überall reiche Belehrung, wenngleich ihm vielleicht Nietzsches Freunde für die sehr nüchterne etymologische Erklärung des Namens Zarathuschtra als ‚des Besitzers irgendwie beschaffener, etwa alter Kamele‘ (S. 2) kaum großen Dank wissen werden.

2. In der zweiten Hälfte desselben Bandes behandelt Dr. Karl Brockelmann, a. o. Professor an der Universität Breslau, die Geschichte der arabischen Literatur. Als Verfasser der ausführlichen neuesten Bearbeitung dieses Gegenstandes (1898—1900), der auch durch seine trefflichen Schriften auf dem Gebiete der syrischen Lexikographie und Grammatik als tüchtiger Semitist rühmlichst bekannt ist, war er sicherlich die geeignetste Persönlichkeit für diesen Teil des großen Unternehmens.

Er verteilt den ganzen Stoff auf acht Bücher, die nach den einzelnen Perioden der Entwickelung der arabischen Literatur abgegrenzt werden. Die Kapiteleinteilung ist in den Büchern nach verschiedenen Gesichtspunkten je nach dem verschiedenen Charakter der Epoche geschehen; während für die vorislâmische Nationalliteratur (Erstes Buch) und die Zeit Muhammeds und seiner ersten Nachfolger (Zweites Buch), sowie für die klassische und nachklassische Periode (Viertes und Fünftes Buch) die Gruppierung sich mehr nach dem Gegenstand und der Form der einzelnen Literaturdenkmäler richtet, ist in den anderen Büchern ein geographisches Einteilungsprinzip je nach der Heimat der verschiedenen Schriftsteller zugrunde gelegt worden. Weil sich der Verfasser in seiner Darstellung nicht auf die ‚Literatur‘ in dem engeren Sinne von Poesie und Kunstprosa beschränken, sondern auch fast das gesamte übrige Schrifttum aus den Gebieten der Geschichtschreibung, Erdkunde, Philologie, Theologie, Jurisprudenz, Mystik und der ‚profanen Wissenschaften‘ in den Rahmen seiner Behandlung einbeziehen wollte, mußte er fast notwendigerweise auf eine einheitliche Gruppierung in den einzelnen ganz verschiedenartigen Perioden verzichten.

Das Gesagte läßt zugleich schon den überaus reichen Inhalt des Werkes ahnen. Überall auf dem weitverzweigten Gebiete erweist

sich B. als kundigen und zuverlässigen Führer, und man folgt ihm gerne, obwohl, wie er selbst bemerkt, ‚von der fast unabsehbaren Schar arabischer Dichter und Schöngeister nur wenige das Interesse weiterer Kreise zu wecken vermögen‘ (S. III).

Wir möchten nur einem doppelten Wunsche Ausdruck geben. Gerade um das Interesse weiterer Kreise in noch höherem Maße zu wecken, wäre es vielleicht angebracht, auch in einer solchen geschichtlichen Übersicht der Beurteilung des literarischen Wertes der hauptsächlichsten Literaturdenkmäler einen größeren Raum zu gewähren. Die Art und Weise wie z. B. Baumgartner in seiner ‚Weltliteratur‘ den Qorân als Literaturdenkmal behandelt (I², 339—366), gewährt dem Leser vielleicht doch ein besseres Bild von der Bedeutung, dem Charakter und Einfluß dieses Hauptwerkes der arabischen Literatur, als der entsprechende Abschnitt bei Brockelmann (S. 39—50).

Ein zweiter Wunsch, der zum Teil auch für Horns Geschichte der persischen Literatur gilt, bezieht sich auf die Quellen- und Literaturangaben. Wenngleich in Werken für Nichtfachleute darin Maß gehalten werden muß, dürften doch viele Leser und Benützer dieser praktischen und übersichtlichen Darstellungen den Verfassern für etwas reichhaltigere Hinweise bei manchen Abschnitten dankbar sein. Sollte dabei auch die katholische Literatur noch etwas mehr berücksichtigt werden, so könnte das gewiß dem Werke keinen Schaden tun.

Leopold Fonck S. J.

Analekten.

Zur Erklärung des Fastengebotes. Bei Besprechung der Moraltheologie von Göpfert in der Tübinger Theologischen Quartalschrift sagt Professor A. Koch: ‚Die juristischen-kasuistischen Bestimmungen über das Fasten lassen den christlich-sittlichen Ernst vermissen. An Stelle einer solchen pharisäisch-judaistischen Apothekertheologie hat eine eingehende sozialethische Wertung des Fastens und der kirchlichen Fasteninstitution zu treten‘[1]). Mit Berufung auf diese Stelle schreibt Koch in der Monatsschrift Renaissance[2]) (!) über einige Ausführungen in Lehmkuhls Moraltheologie: ‚Eine derartige pharisäisch-judaistisch-rabbinisch-talmudistische Apothekertheologie — wir können sie nun einmal nicht anders bezeichnen — ist sicherlich mit dem Geiste der christlichen paulinischen Freiheit unvereinbar. Eine solche ‚Moral‘ bewahrt nicht vor Skrupulosität, sondern zieht Skrupulanten heran, wie die Erfahrung zur Genüge lehrt‘. — Diese Äußerungen haben die folgende Untersuchung veranlaßt, in der jedoch, abgesehen von den übrigen Mißverständnissen und Schiefheiten, die in obigen Sätzen durchscheinen, nur das kirchliche Fastengebot behandelt wird.

1. Es gibt kein anderes Gebot der Kirche, auf welches das Gewohnheitsrecht einen so tiefgreifenden Einfluß geübt, wie auf das Fastengebot. Selbst dessen ursprüngliche Verpflichtung beruht nicht auf einem bestimmt formulierten Kanon der gesetzgeberischen Gewalt der Kirche, sondern ist durch langjährige Beobachtung seitens der Gläubigen entstanden[3]). Die Liebe zu Christus dem Herrn, Wort und Beispiel der

---

[1]) Jahrgang 1898 S. 657 f.

[2]) Jahrgang 1903 S. 36.

[3]) Vgl. *Covarruvias* l. 4. varior. resolut. c. 20. n. 11. Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von

Apostel haben die ersten Christen angeregt, das Tugendbeispiel des göttlichen Heilandes auch im Fasten nachzuahmen; der religiöse Eifer drängte sie, wie das Gebet und das Almosengeben, so auch das Fasten in ausgiebigster Weise zu üben. Die Gewohnheit der Gläubigen ist zum Gewohnheitsrecht und zum Gebote der Kirche geworden. Besonders aber hat die Art und Weise, in welcher das Gebot ursprünglich beobachtet wurde, im Laufe der Jahrhunderte verschiedene und weitgehende Änderungen erfahren. Zwar bestand das unveränderliche Wesen desselben zu jeder Zeit, wie auch heute noch, darin, daß nur eine einmalige Sättigung gestattet ist; ursprünglich war aber an Fasttagen überhaupt nur einmal zu essen erlaubt, und zwar erst am Abende. Von den ältesten hl. Vätern angefangen bis herauf zu den Theologen des 15. Jahrhunderts wird das Fastengebot dahin bestimmt, daß an den gebotenen Fasttagen von Mitternacht zu Mitternacht im Zeitraume von 48 Stunden nur eine Mahlzeit gehalten werden darf und zwar am Abende. Mit Weglassung des Mittagessens darf nur das Abendessen, außerdem aber keine Speise genommen werden. Die bei Moralisten und Kanonisten ständig wiederkehrende Definition des Fastens lautet: ieiunium est prandii et post coenam cuiuslibet cibi subtractio usque ad sequentem diem[1]).

2. Die einzige an Fasttagen gestattete Mahlzeit, die coena, wurde bis zum 13. Jahrhundert in der Fastenzeit nach Sonnenuntergang, gegen 6 Uhr, an den anderen Fasttagen des Kirchenjahres um 3 Uhr genommen. Im 13. Jahrhunderte fing man an, das Abendessen auch in der Fastenzeit um 3 Uhr zu nehmen, und gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde schon an allen Fasttagen des Jahres, auch in der Fastenzeit, das Abendessen um Mittag genommen. Man hat das Abendessen, die coena, mit dem Mittagessen, dem prandium, vertauscht, jedoch für die einzige Mahlzeit immer noch die Bezeichnung coena beibehalten. Die Kirche hat diese Änderung stillschweigend gestattet, bestand aber immer darauf, daß außer dem Mittagessen nicht auch noch ein Abendessen genommen werde, sondern daß man sich an Fasttagen, wie in früheren Zeiten, mit einer einzigen Mahlzeit begnüge[2]).

Niceä (München, Stahl, 1877). **Funk**, Die Entwicklung des Osterfastens. Th. Quartalschrift v. Tübingen 1893. S. 179 ff.

[1]) Vgl. *Azor*, Institutiones morales I, 7. c. 8. q. 1.

[2]) Vgl. *Natalis Alexander*, Historia eccles. saecul. 2. diss. 4. a. 7. *Azor*, Institut. moral. l. 7 c. 9.

Es ist begreiflich, daß bei dieser Art das Fastengebot zu beobachten, in vielen das Bedürfnis sich einstellte, am Abende noch etwas zu essen. Schwache Naturen bedurften einer Stärkung, sei es, um des erquickenden Schlafes nicht zu entbehren, sei es, um die zu ihren Berufsarbeiten nötigen Kräfte nicht über Gebühr zu schwächen. Es wurde nicht verboten, diesem Bedürfnisse Rechnung zu tragen; aus Gesundheitsrücksichten, per modum medicinae, aber nicht per modum cibi, als Nahrung, um den Hunger zu stillen, durfte eine Kleinigkeit genossen werden. Und weil dieses Bedürfnis bei vielen sich einstellte und allmälig auch diejenigen, denen es gerade nicht Bedürfnis gewesen wäre, anfingen, am Abende noch etwas Speise zu nehmen, entstand die Gewohnheit, unabhängig vom Bedürfnisse, nicht mehr per modum medicinae, sondern als Nahrung ein kleines Abendessen — coenula, ientaculum vespertinum, collatio, refectiuncula vespertina — zu sich zu nehmen. Am Ende des 15. Jahrhunderts war diese Gewohnheit bereits allgemein geworden. Über den Ursprung der Gewohnheit, des Abends an Fasttagen Speise zu nehmen, läßt sich Bestimmtes nicht behaupten. Sicher ist, daß den Mönchen in den Klöstern, wenn sie am Abende von der Arbeit auf dem Felde ins Kloster zurückkamen, vor der geistlichen Lesung, der collatio, die nach der Klosterregel des Abends stattfand, ein Trunk mit einem Stücklein Brod gegeben wurde und daß der Name collatio vespertina davon herzuleiten ist; aber ebenso sicher scheint zu sein, daß nicht dieser Mönchsgebrauch das allgemein übliche Abendessen veranlaßt hat, sondern daß die Laien außer den Klöstern unabhängig vom Brauche der Mönche anfangs mit, später auch ohne Entschuldigungsgrund ein kleines Abendessen zu sich genommen haben[1]).

3. Von da ab, d. h. vom Ende des 15. und dem Anfange des 16. Jahrhunderts, entstand die Frage nach dem erlaubten Maße des nun allgemein gestatteten kleinen Abendessens. Zu jeder Zeit hielten die Theologen an dem Grundsatze fest, das erlaubte Speisemaß des Abendessens könne nur ein geringes — quantitas modica — sein damit das Fastengebot dadurch nicht aufgehoben, die erlaubte abendliche Stärkung nicht ein gewöhnliches Abendessen werde. Andererseits sollte es aber doch auch für die angedeuteten Bedürfnisse genügen. In steter Berücksichtigung der Art und Weise, wie jene Gläubigen, welche den aufrichtigen Willen hatten, das kirchliche Fastengebot zu beobachten, die

[1]) Vgl. *Natalis Alexander* l. c. a. 7. prop. 2.

gestattete Abendstärkung gebrauchten, bestimmten sie das erlaubte Speisemaß anfänglich auf 3—4 später auf 5—6 Unzen[1]).

Seit dem Ende des 17. und dem Anfange des 18. Jahrhunderts finden wir bei den Theologen über den fraglichen Punkt eine doppelte Ansicht vertreten. Die einen gestatten den vierten Teil der gewöhnlichen Mahlzeit, und zwar allen ohne Ausnahme, auch jenen, die ohne Nachteil mit einem geringeren Maße sich begnügen könnten. Diese Ansicht bestimmt nicht ein absolut gleiches, sondern nur ein relativ gleiches Maß für alle. Derjenige, dessen gewöhnliches Mahl zwei Pfund beträgt, kann am Abende in der Fastenzeit ein halbes Pfund zu sich nehmen; wer aber bei seiner gewöhnlichen Mahlzeit nur ein Pfund genießt, der muß sich an Fasttagen des Abends mit einem viertel Pfund begnügen. Die anderen bestimmen das erlaubte Speisemaß auf acht Unzen und gestatten das allen ohne Unterschied der Verhältnisse, selbst denjenigen, deren gewöhnliche, sie sättigende Mahlzeit nicht mehr beträgt. Sie bemerken dabei, daß ein derartiges Abendessen einerseits das Fastengebot nicht aufhebe, andererseits den Bedürfnissen, welche die coenula notwendig gemacht haben, in genügender Weise zu steuern vermöge. Das einfache und vorteilhafte dieser Bestimmung wird großenteils auch von den Vertretern der ersten Ansicht ausdrücklich anerkannt; sie fürchten aber der Schwäche der menschlichen Natur zu große Zugeständnisse zu machen und dem Fastengebote zu nahe zu treten[2]). Seitdem aber der hl. Alphons für diese Lehrmeinung sich ausgesprochen hat[3]), ist sie unter den Moralisten ganz allgemein geworden[4]).

---

[1]) Die Unze war ehedem wirklich ein Apothekergewicht; daher hat Koch die Bezeichnung Apothekertheologie. Unze = 2 Loth vom gewöhnlich gebrauchten Gewichte = 30 Gramm = $^1/_{16}$ Pfund.

[2]) Et sane si constaret de eiusmodi consuetudine legitime introducta, haec sententia multum faceret ad eximendos scrupulos religiosioribus. Atque in particulari convenit cum nostra regula: si quis enim in coena soleat sumere ad triginta unicas, quarta pars licite ascendet ad octo uncias. *Sporer-Bierbaum*, Theolog. moral. I. tract. 3. n. 570.

[3]) Cf. Theologia moral. l. 3. n. 1025.

[4]) In der Sorgfalt, mit der die Theologen darüber wachen, daß gegen die Gebote Gottes und der Kirche nicht laxe Lehrmeinungen sich einschleichen, welche die Idee der Gebote verwischen, nicht im Niederwerfen der rechtlichen Schranken, besteht nach einer Seite hin der richtige christlich-sittliche Ernst der Moraltheologie, der in der dargelegten Übersicht in schönem Lichte sich zeigt.

4. Das ist der Standpunkt, den die moraltheologische Doktrin heute noch einnimmt: in Rücksicht auf eine langjährige Gewohnheit ist an Fasttagen ein Abendessen im Umfange von acht Unzen jedermann gestattet, auch denen, die kein Bedürfnis darnach haben, ja sogar denen, welche sich davon gesättigt fühlen. Die Theologen bemerken zwar in der Regel, daß unter besonderen Umständen, wenn z. B. ein so gemessenes Abendessen für die Bedürfnisse einzelner Personen oder einzelner Länder nicht genügte, der Umfang desselben ohne Sünde erweitert werden dürfe, es ist mir aber kein Moralist der Neuzeit bekannt geworden, der das erlaubte Speisemaß unbedingt für alle weiter ausdehnte. Das Nahrungsbedürfnis und damit die Schwierigkeit in der Beobachtung des Fastengebotes wechselt mit dem Klima. Die gesetzlich erlaubte Gewohnheit hat dem größeren Bedürfnisse der nördlichen und kälteren Gegenden weniger durch Erweiterung des Umfanges als durch Freiheit in der Wahl der Speisen Rechnung getragen. Während man in südlichen, wärmeren Gegenden auch heute noch nur Früchte und leichte, wenig nahrhafte Speisen genießt, wird im Norden auf die Gattung der Fastenspeisen und deren Nährwert wenig Rücksicht genommen.

Ob sich im christlichen Volke unter den Gläubigen, denen die Beobachtung der Kirchengebote am Herzen liegt, die rechtliche Gewohnheit bildet, der zu Folge an Fasttagen ein reichlicheres Abendessen gestattet sein wird, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht ist es nicht unmöglich, daß die späteren Moralisten, gestützt auf eine legale Gewohnheit das erlaubte Speisemaß des Abendessens an Fasttagen in erweitertem Umfange angeben werden. Es kann gegen ein bestehendes Gesetz von solchem Alter und solcher Bedeutung keine Gewohnheit rechtlich sich bilden, welche das Gesetz selber aufhebt; eine Gewohnheit aber, welche den Zweck des Gesetzes nahezu vereiteln würde, käme einer Vernichtung des Gesetzes gleich. Wir stünden also vor der Frage, ob bei einem Abendessen, das ungefähr einer halben Mahlzeit, oder auch nur einem Dritteile einer Mahlzeit gleichkäme, in Rücksicht auf das nun allgemein gestattete Frühstück, der Zweck des Fastengebotes in nennenswertem Umfange noch erreicht werden könnte.

5. Gegen diese Erklärungen des Fastengebotes erheben sich die jetzigen Moralreformer, vorab der Moralist von Tübingen, Professor **A. Koch**. Es sind häßliche Schimpfwörter, mit welchen er die Gesamtheit aller katholischen Theologen bewirft, weil sie das an Fasttagen erlaubte Speisemaß nach dem Gewichte bestimmen. Aber wie hätten sie

anders bestimmen sollen? Alle, Theologen und Nichttheologen aller Jahrhunderte, haben begriffen, daß es einer Norm bedarf, nach der das Fastengebot beachtet werden soll. Es ist nützlich und notwendig, auf die Idee und den Zweck des Fastens aufmerksam zu machen, allein diese Idee kann als Norm für die Beobachtung des Gebotes für sich allein nicht genügen. Der Grundzug in der Idee des Fastengebotes ist die Kreuzigung des Fleisches, auf daß durch das schmerzliche Gefühl des Hungers die sinnlichen Gelüste der verderbten Natur niedergehalten und abgeschwächt werden. Notwendiger Weise wird jedermann fragen, inwieweit er das Fleisch kreuzigen müsse, um dem Gebote der Kirche zu genügen, ohne durch diese Frage dem subjektiven Eifer in der Abtötung Schranken setzen zu wollen. Wird ihm auf diese Frage nicht eine klare und bestimmte Antwort zu teil, so wird der Leichtsinnige dem praktischen Laxismus verfallen, nicht die paulinische, sondern die waldensische und lutherische Freiheit für sich in Anspruch nehmen, und der Gewissenhafte wird zu übertriebener Strenge und unvermeidlicher Skrupulosität gedrängt. So haben es denn die Theologen als ihre Aufgabe erachtet, eine bestimmte Regel festzusetzen, nach welcher das kirchliche Fastengebot beobachtet werden soll; und weil es sich um einen Gegenstand handelt, der seiner Natur nach nicht bloß teilbar, sondern auch meßbar und wägbar ist, so haben sie diese Regel nach dem Gewichte bestimmt. Es ist keinem Theologen je eingefallen, das Maß der schuldigen Gottesverehrung oder die schweren und leichten Schädigungen des guten Namens nach dem Gewichte zu bestimmen; wie aber die schweren und leichten Schädigungen an den Glücksgütern und die Übertretungen der pflichtmäßigen Sonntagsruhe nach der Zahl bestimmt werden, so wird die Norm für die Beobachtung des Fastengebotes und dessen schwere und leichte Übertretung nach dem Gewichte bestimmt, weil es sich in all diesen Fällen um einen Gegenstand handelt, den man zählen und wägen kann. Hätte uns Koch anstatt der gehäuften Schimpfwörter eine neue, bessere Erklärung des Fastengebotes gegeben, und hätte er seine Erklärung aus dem richtig verstandenen Geiste der christlichen paulinischen Freiheit mit überzeugenden Gründen als dem Kirchengebote entsprechend nachgewiesen, ich bin sicher, jeder Moralist hätte die neue Erklärung sofort mit Dank gegen den Erfinder angenommen. Der einleuchtenden Wahrheit beugt sich jeder Theologe, mag er noch so sehr in alten Schulmeinungen versteinert sein.

6. Man hat es versucht, der hergebrachten Erklärung des Fastengebotes eine andere unterzustellen und die Norm für die Beobachtung desselben in dieser Weise zu bestimmen: ‚Beim Abendessen ist jenes Maß von Speisen gestattet, dessen jeder bedarf, um am folgenden Tage ohne Ermüdung seinen Berufsarbeiten nachkommen zu können‘. Diese Lehrmeinung kann jedoch in keiner Weise befriedigen. Abgesehen davon, daß sie die nicht berücksichtigt, die keine ermüdenden Berufsarbeiten zu verrichten haben, ist sie viel zu vag und unbestimmt und erweist sich darum einerseits als viel zu streng, während sie andererseits der Ungebundenheit Tür und Tor öffnet. Zunächst wird da die rechtliche Gewohnheit, die jedermann ohne Rücksicht auf persönliches Bedürfnis ein kleines Abendessen gestattet, ganz außer acht gelassen und als Norm des erlaubten Speisemaßes das Bedürfnis festgesetzt. Wer also eines Abendessens gar nicht bedarf und ohne dasselbe nicht unschwer den Berufsarbeiten nachkommen kann, muß sich an Fasttagen abends der Speise völlig enthalten; wer nur einer ganz geringen Stärkung bedarf, muß sich mit dieser begnügen; wer endlich den folgenden Tag mit geschäftigem Nichtstun hinbringt, hat auf ein Abendessen gar kein Recht. Diese Lehrmeinung übersieht die historische Entwicklung, welche unsere Frage im Laufe der Jahrhunderte genommen hat, und versetzt uns fast ganz in die ersten Zeiten der Kirche zurück, in welchen das Fastengebot noch durch keine rechtskräftige Gewohnheit eine Milderung erfahren hatte und ein Abendessen nur denen gestattet war, die in einem persönlichen Bedürfnisse einen Entschuldigungsgrund hatten. Es ist endlich ungemein schwer, den Grad des Bedürfnisses und damit das Maß der Speisen zu bestimmen, durch welche dem Bedürfnisse abgeholfen werden soll. Wird durch diese Norm den Gewissenhaften die Beobachtung des Fastengebotes nach zwei Seiten hin außerordentlich schwierig gemacht, so werden hinwieder Tausende von weniger zarter Gewissenhaftigkeit an jedem Fasttage sich einreden, sie bedürften des ganzen gewöhnlichen Abendessens, um ohne Ermüdung ihren Arbeiten nachkommen zu können. Und wer wird auch bei ernster Arbeit nicht müde?

In diesen Schwierigkeiten liegt ein Hauptgrund, warum sich im Laufe der Zeit die jetzt bestehende Gewohnheit rechtlich gebildet hat, ein gewisses Speisemaß allen ohne Rücksicht auf persönliches Bedürfnis zu gestatten.

Wie das Fastengebot im Volksunterricht erklärt werden soll, auf daß jedermann, der guten Willens ist, dasselbe beobachten könne, ohne eine Wage bei sich führen zu müssen, ist Sache der Pastoraltheologie.

Nur sei hier noch bemerkt, daß die Moralisten, wo sie über diesen Gegenstand handeln, es nicht unterlassen, die Mahnung anzufügen, daß es sich bei Erklärung des Fastengebotes nicht um mathematische Genauigkeit, sondern nur darum handle, eine beiläufige Norm zu bestimmen, an der sich jeder, der will, ohne Schwierigkeit orientieren kann.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Ὤβλιας Euseb. HE. II. 23, 7. Zu diesem merkwürdigen Beinamen des gerechten Jakobus bemerkt Zahn, Forsch. VI. p. 253 A. daß er bis jetzt noch keine befriedigende Transkription gefunden. Weit entfernt, eine solche geben zu wollen, möchten die folgenden Erwägungen nur Probabilia oder wenigstens Possibilia bieten, die beim Suchen nach einer annehmbaren Erklärung auftauchten.

Der syr. Übersetzer des Eusebius, von dem man am ehesten Aufschluß erwartete, übergeht das Wort: מסל מיתרותא דזדיקותה מתקרא הוא זדיקא ושורה דעמא וזדיקותה (ed. Bedjan p. 137) faßt aber περιοχη des Hegesippus im Sinne von τειχος, wie Epiph. haer. 78, 7, oder von ἑρκος, wie Euseb. HE. III. 7, 8, woran Zahn am a. O. erinnert. Man sehe auch die LXX z. B. 2 Reg. 23, 14 (für מְצֻדָה). In der Bemerkung zu erstgenannter Stelle setzt Petavius ὤβλιας = עפליה arx s. munitio Dei (S. Epiph. Panaria ed. Oehler II. 2. p. CCXCIII), damit die Deutung, welche Hegesippus selbst gibt, im zweiten Teil verlassend, wie denn in der Tat die Endung ιας sofort an den Gottesnamen יהו, יה denken läßt. Doch, würde man statt des β in diesem Falle nicht eher φ oder π erwarten, zumal beide Formen an echtgriechische Wörter (ὠφελειν, ὁπλον) anklängen? Es wäre auch die Transkription der LXX nicht zu übersehen, welche für עֹפֶל 'Οπλα 2 Chr. 27, 3. 33, 14, 'Ωφαλ Neh 3, 26, ('Οφοαλ 'Οφλα א) ib. v. 27, 'Οφελ ib. 11, 21 bieten, und Josephus, welcher BJ II. 17, 9 (§ 448 ed. Naber), sowie an drei anderen Stellen den Nomin. 'Οφλας voraussetzt. — Einen ähnlichen Weg wandelt Hergenröther, wenn er KG. I³ p. 107 A. עפל עם (עבל wohl Druckfehler) erklärt[1]); er hält sich also auch im zweiten Bestandteil an Hegesippus. Es wäre dann ας nur als gräzisierte Maskulinendung zu betrachten für das ungriechische αμ und Jod als Verbindungsvokal. Es sei auch an Μαρια statt Μαριαμ erinnert, mit scheinbar griech. Femininausgang (andererseits vergl. Μαριαμη des Jos.).

[1]) Unverändert in der jüngst erschienenen 4. Aufl. des 1. Bandes.

Gegenüber den betreffs עֹפֶל erhobenen Bedenken könnte man vielleicht Zach. 11, 7. 14 heranziehen, wo ein חֹבְלִים ‚Verbindung' begegnet. חֹבְלִי־יָהּ ‚Verbindung Gottes', nämlich mit dem Volke, gäbe unseres Erachtens für Jakobus keinen unzutreffenden Beinamen. Aus ὠβληας, wie der hebr. Name im griech. Gewande sich zunächst darbieten würde, ward unschwer ὠβλιας, sei es in Folge des Itazismus, sei es deshalb, weil zwischen ή und α in der Aussprache fast unwillkürlich ein i-Laut sich einschiebt, der das e verdrängte, zumal die Endung ιας der griech. Wortbildung entsprechender schien als ηας. Des Hegesippus Auslegung würde allerdings abgelehnt; besaß er jedoch, wie Zahn am a. O. p. 253 A. wahrscheinlich macht, nur eine beschränkte Kenntnis des Hebr.-Aram., dürfte ein derartiges Vorgehen nicht absolut unstatthaft erscheinen. Er kann immerhin an עֹפֶל gedacht haben.

עם in ας wäre auch zu erblicken, wollte man unter Heranziehung von 2 Makk. 15, 14 etwa die Bedeutung ‚das Volk liebend' suchen. Wir würden an das Verbum חבב denken, dessen Partiz. nach Art der Verba ע״ו (u. z. med. ō) gebildet, in der Form חוב sich darstellte; vgl. hiezu Gesen.-Kautzsch, Hebr. Grammat.[26] § 67 s. § 72. p. Also חֹב־לְעָם, der i-Laut in ὠβλιας wegen der leichteren Aussprache und Angleichung an das Griechische. Allerdings befremdet die aramaisierende Einführung des Objektes durch לְ (חבב mit לְ konstruiert Targ 1 Chron 17, 13 bei Levy TW s. v.; siehe auch Onk. zu Deut. 33, 3; im syr. N. T.); aber die Scheidung war im lebendigen Sprachverkehr wohl nicht so streng durchgeführt.

Die erwähnte Schwierigkeit schwände, zöge man das Verb. אהב heran; es erscheint an mehreren Stellen des A. T. mit לְ konstruiert, z. B. Lev. 19, 18. Nur müßte man Ausfall des ה und Verschlingung des e-Lautes annehmen; indes wäre dann korrekt לָעָם zu erwarten, also ὠβλᾶς (ὠβλαας).

Leitmeritz. Dr. Fr. Herkloß.

Nachtrag zu ὠβλιας. Es war mir anfänglich entgangen, daß H. Greßmann in Th. LZ. 1901 Sp. 643 die in Frage stehende Stelle gleichfalls berücksichtigt hatte. Er möchte die Deutung des Valesius עֹפֶל־עָם als richtig anerkennen, bezieht οἱ προφηται auf Mich. 4, 8. Daneben hält er eine andere Deutung für möglich; im Zusammenhalt mit Deut. 32, 9 erklärt er ὠβλιας = חֶבְלְיָה ‚ummessenes Erbe Jahves' περιοχη του 'Ιαου (statt Λαου; vgl. zur Form 'Ιαου Sophocl. Greek Lexicon of the Rom. and Byz. Periods s. v. 'Ιαω). Indes schiene

diese Bezeichnung einer Einzelperson doch etwas ungewöhnlich; daß der Singular ḥobel nicht belegbar ist, soll weiter nicht betont werden. Neuestens äußert sich zu unserem Passus E. Schwartz in ZNW 1903 S. 52, ohne eine Deutung des ὠβλιας zu versuchen. Doch betrachtet er της δικαιοσυνης als Interpolation, liest mit guten codd. ὁ δικαιος (als Subjekt). Die ὑπερβολη αὐτου bezieht sich auf das unermüdliche Gebet des Jakobus, wovon eben die Rede gewesen. Das αἰτεισθαι ἀφεσιν τῳ λαῳ würde an die Makkab.-Stelle erinnern — abgesehen von der alten Erklärung munimentum populi. H.

Zur Form des Liebesgebotes Mth 22, 37. Mrc 12., 30. 33 (Luc 10, 27). Im semitischen Original-Matthäus werden wir kaum eine andere Form dieses so bekannten und inhaltsreichen Schriftwortes annehmen dürfen als die, welche Deut. 6, 5 gegeben erscheint, also im letzten Gliede מאדך. So haben in der Tat Syr sin cur, der Altlateiner c, Clem. Paed. III. 12, Orig. (Prolog. in Cant. ‚ex totis viribus tuis' Delarue III. 30. — Hom. XXV. in Luc. ‚ex tota virtute tua' Del. III. 962 nur lat.), in etwas geänderter Folge Athan. (de virgin. 21. καρδια, ἰσχυς, ψυχη Maurinerausg. II. 122) und wieder anders Aphr. Demonstr. II. ed. Parisot p. 62: נפשא, חילא, לבא.

Gehen diese Zeugen nun über einen verlorenen Text des griech. Matthäus, welcher καρδια, ψυχη, ἰσχυς (δυναμις) bot, auf den aram. Original-Matth. zurück? Wir möchten dies nicht sofort behaupten, selbst betreffs der beiden ältesten Syrer nicht. Doch bevor wir einen Schritt weiter tun, erwägen wir zunächst die Textgestalt, wie sie heute im griech. Matthäus uns vorliegt und wie sie auch Vulg., Arm., Orig. (de Princ. II. 4. Del. I. 85. — Ser. Comment. in Matth. [al. tract. XXIII. 1]. Del. III. 830. 831 und ib. [tract. XXXIII. 67]. Del. 885. ‚ex tota mente tua') bieten; vgl. auch Ath. Expos. in Ps. 61: καρδια, διανοια (l. c. I. 2. p. 1105).

Wie kommt διανοια in den griech. Matthäustext als Äquivalent eines hebr. מאד? Wir glauben, einem ähnlichen Gedanken wie Schegg (Matthäusevang. III. 177 ff.) folgend, hierin ein Stück traditioneller Auslegung der Synagoge erblicken zu dürfen, wie sie der griech. Übersetzer zum Ausdruck bringen konnte, ohne der Heiligkeit des Evangelientextes nahe zu treten.

Frühzeitig war in die Übertragung des vorliegenden Deuteronomiumverses dessen Erklärung eingeschlossen worden, und erscheint so dem מאד entsprechend der Begriff des Geldes und Gutes: Onk. בכל נכסך; Pesch. (Einfluß des Onk.?) ימן כלה קנינך; im palästin. Syr. fehlt das Glied (Land, Anecdota syr. IV. p. 222); Aphr. dem. II. p. 49 ed. Par. schreibt: קנינה, חילה, נפשה, vereinigt also Übersetzung und Auslegung. Bei den übrigen Zeugen und Interpreten ist das Wort ממון im Gebrauch: Jerusch. I., dann Mischna Berakh. 9, 5, j. Berakh. 9, 7, b. Berakh. 61 b., Raschi, Nachm. u. a.; vgl. Jalkuṭ Re'ubeni ed. Amst. p. קמא a, Jalḳ. Schim'oni ed. Frankf. p. רמי b. Auch 2 Reg. 23, 25 gibt das Targum des hebr. מאדו durch נכסוהי wieder (LXX nach Hebr. καρδ. ψυχ., ἰσχ., für letzteres Aqu. σφοδροτης s. Burkitt-Taylor, Fragments . . of Aquila, Cambridge 1898).

Das erste Glied בכל לבבך wird bereits in Mischna Berakh. 9, 5 von den beiden Trieben gedeutet, die der Mensch in den Dienst Gottes stellen soll: כשני יצריך ביצר טוב וביצר רע und bemerkt R. Lipmann Heller (Jom tob) nach Maimonides zum letzten Ausdruck: לשון הרמב״ם אפילו בשעת העברה והכאס והאף שכל זה הוא יצר רע ähnlich Jerusch. I. und die späteren Erklärer. Als Grundgedanke ergibt sich: Mit deinem ganzen Sinnen und Trachten sollst du Gott lieben. Nun erscheint an zwei von den drei Stellen, wo im Pentateuch יצר vorkommt, daselbe durch διανοια (Gen 8, 31), διανοεισθαι (Gen 6, 5) wiedergegeben[1]). Der christl. Matthäusübersetzer, dem die Deutung des מאד durch ממון nicht zusagen mochte, gab dem ersteren einen ideelleren Sinn, indem er es durch geistiges Vermögen, geistige, sittliche Kraft erklärte, und hiezu die jüd. Interpretation des לבב verwendete. Daß er in Rücksicht auf die beiden Pentateuchstellen als Äquivalent des יצר διανοια wählte, wird nicht überraschen[2]).

Nun wenden wir uns Mrc 12, 30 zu; er hat vier Glieder: καρδια, ψυχη, διανοια, ἰσχυς. Sind sie ursprünglich? ist eines erst später eingeschaltet? Berücksichtigt man die ansprechende Erklärung des Markusschlußproblems, die Belser in seiner Einleitung (p. 93 ff.) gibt, könnte man in gewissem Sinn beides für möglich erachten. Markus

---

[1]) An der dritten, Deut. 31, 21 lesen wir την πονηριαν. Ob der Übersetzer schon an den יצר הרע gedacht? Der Kontext spräche nicht dagegen.

[2]) Auch sonst entspricht öfter יצר — διανοια; letzteres wird weiterhin nicht selten geradezu für לב, לבב verwendet, z. B. Deut. 6, 5 nach B (AF καρδια); s. auch Field, Hexapla z. St.

schrieb früh sein Evang., so daß ihm nur den semitischen Originalmatth. einzusehen gestattet war. Demselben folgend bot auch er die bekannten drei Glieder καρδια, ψυχη, ισχυς; sie sind sicher ursprünglich. Später, da er seiner Evangelienschrift den Schluß 16, 9 ff. anfügte, war bereits der griech. Matthäus vorhanden und las im dritten Gliede διανοια statt ισχυς. Markus wollte diese Erläuterung des anfänglichen Ausdruckes nicht missen und setzte sie nachträglich neben ισχυς: was die Person des Autors anbelangt, ist διανοια nun nicht minder ursprünglich wie ισχυς. — Auch ein zweites wäre denkbar. Bekannt ist das Wort des Papias über die Matthäus-Logia: ἡρμενευσε δ' αὐτα ὡς ἠν δυνατος ἑκαστος. Konnte nicht einer von diesen in Anlehnung an die ihm geläufige Fassung der LXX das לבב des Originalmatth. durch διανοια verdolmetschen? Das Resultat war die Gliederung διανοια, ψυχη, ισχυς. Kunde von dieser Version drang zu Markus, er nahm (nachträglich) διαν. in sein Buch auf, doch nicht als Erklärung des ισχυς sondern des καρδια.

Will man schließlich διανοια nicht von der Hand des Evangelisten selbst herrührend, sondern nach ihm aus Matth. eingeschaltet sein lassen, so würde dies unseres Erachtens auch nicht als unmöglich bezeichnet werden müssen; eine Reihe von Zeugen übergeht es, darunter D c k Cypr. Syr hieros.

Auffallend erscheint in der Antwort des Schriftgelehrten der Ausdruck συνεσις. Wir treffen ihn außer unserer Stelle in den Evv. nur noch Luk 2, 47, dagegen braucht ihn der hl. Paulus oft. Wir meinen, daß auch hier die Deuteronomiumgliederung das Zuerstgeschriebene war. Doch, wenn nun Markus in Parallele zu v. 30 Text und Erklärung verbinden wollte, warum wählte er nicht wie dort διανοια, sondern das singuläre συνεσις? Bestimmte Antwort darf diese Frage nicht erwarten, doch eine Vermutung mag gestattet sein. Im Anfange der Begleiter Petri ward unser Evangelist in der Folgezeit der Gefährte des Völkerapostels; wäre es undenkbar, daß der Sprachgebrauch seines Meisters ihn beeinflußt und dies im paulinischen συνεσις zu Tage träte? — Abschreiber setzten συνεσις = ψυχη und ließen letzteres fort; so fehlt es in ℵ B u. a. copt. arm.

Es wäre nun die Dreigliederung im Syr sin cur, die wir nicht in notwendig direkte Beziehung zum aram. Matthäus setzten, zu erklären. Man kann sie auf eine Konformierung nach Deuter. zurückführen; insbesondere würde Mrc 12, 33 diesen Gedanken anregen, wo Syr sin καρδια, ψυχη, ισχυς bietet. Aber Mrc 12, 30? — Die Angleichung

wurde eben nicht konsequent vorgenommen, wie auch Luc 10, 27. Von den Griechen zeigt mit Ausnahme der Matthäusstelle D am ausgeprägtesten den Deuteronomiumtypus; es folgen einige Altlateiner.

An den beiden Origenesstellen Delarue III. 30 und III. 962 denkt man am ehesten an gedächtnismäßiges Zitieren, wie es z. B. sicher bei Athan. Syntagma 1. καρδια, ψυχη (l. c. II. 360) Vita s. Synclet. 22 ψυχη allein (II. 685) der Fall ist.

Die Textgestalt der Pesch. bedarf noch einer kurzen Bemerkung. Sie liest auch Mth. 22, 37 καρδια, ψυχη, ισχυς, διανοια und so auch Aethiop. (vgl. den Hinweis d. Z. 1903 p. 160), Copt. Nachdem früher die Konformation nach Deuteron. stattgefunden, welche in den beiden älteren Syrern ihre Spuren hinterlassen, ward später wieder eine Revision des Syrers nach dem griech. Texte vorgenommen[1]), dabei aber die vorhandene Fassung des Syr. beibehalten, so daß in Mth nun in der Tat vier Glieder erschienen; ebenso Mrc 12. 33 (auch hier geht Aeth. wieder mit Pesch.). Mrc 12, 30 war stehen geblieben, oder wir müssen im Lewiskodex eine Beeinflußung durch die dem Griechischen nahegebrachte Pesch. annehmen[2]).

Leitmeritz. Dr. Fr. Herklotz.

Nachtrag. Erst jetzt wird mir Ad. Merx, Das Ev. Matthäus (die vier kanon. Evv. nach ihrem ältesten bekannten Texte II. 1) Berlin 1902 zugänglich, wo sich eine eingehende Erörterung der eben behandelten Frage p. 313 ff. findet. Merx erklärt die Textgestaltung durch eine Revision nach der LXX, aus welcher διανοια als erklärende Glosse in Mth

---

[1]) Ob die Nachricht über Rabbulas, der das N. T. ‚aus dem Griechischen in das Syr. übersetzte wegen seiner Verschiedenheiten genau wie es ist' in Zusammenhang damit steht? (In ‚Urtext und Übersetzungen der Bibel' Leipzig 1897 p. 234).

[2]) Die einschlägigen Stellen bespricht unter dem Gesichtspunkte des synopt. Problems J. C. Hawkins in Expos. Tim. Nov. p. 90 f., ohne sich mit den eben erörterten Fragen eingehender zu beschäftigen. Doch möchte er Luk 10, 27 u. Mark 12, 30 auf eine Reminiszenz an 4 Kön. 23, 25 zurückführen, wo gleicherweise ισχυς für δυναμις des Deuteron. stehe. Seine sonstige Darstellung gründet auf der irrigen Voraussetzung von der Identität der Luk 10, 25 ff. und Mth 22, 34 ff. Mark 12, 28 ff. erzählten Begebenheiten, woneben er allerdings die Möglichkeit zugibt, ‚that the two writers (Luk u. Mark) were referring to two distinct incidents'.

eindrang und die übrigen Änderungen bewirkte. Aus dem Umstande, daß das arab. Diatessaron sowie cod. Fuld. vier Glieder bieten (διανοια und ισχυς), und ersteres die beiden letzten ausdrücklich auf Mth zurückführt, schließt der Verfasser: ‚Also hat der Text des Tatian ισχυς (wie Pesch.) im Matthäus gehabt (virtus und kuwwat[un] deckt es). Indes dürfte Viergliedrigkeit in einer Evangelienharmonie nicht auffallen, ihre Anlage fordert das Ineinanderweben der einzelnen Berichte, so daß Entlehnungen aus Parallelen nicht überraschen. Man vergleiche, was v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894 p. 111 gerade von Fuld. sagt: ‚Bei F muß man im Auge behalten, daß wir hier keinen reinen Matthäustext haben, sondern eine Evangelienharmonie, so daß sich oft schwer wird sagen lassen, ob F überhaupt zu den Zeugen für Matthäus gerechnet werden darf, und andererseits sich Konformationen nach den synopt. Texten bei F am leichtesten begreifen lassen‘. Auf die Angabe der Fundstellen am Rande des Ar. wird man kein zu großes Gewicht legen; sie sind allem nach nicht ursprünglich. Und selbst wenn die syr. Vorlage des Arab. und Fuld. bereits vier Glieder aufwies, ließe nicht diese Übereinstimmung mit Pesch. an eine Beeinflußung durch dieselbe denken? Was den Ar. anbelangt, hat dies Sellin in Zahn, Forsch. IV. p. 231 ff. eingehend dargetan. Doch auch bei Fuld. scheint eine derartige Einwirkung nicht so undenkbar, wie Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II. p. 535 geneigt ist anzunehmen. Eine ‚eingreifende Umarbeitung‘ muß ja nicht stattgefunden haben; es genügt mit Sellin an ‚eine Heranziehung und starke Benutzung‘ der Pesch. zu denken, zum Zwecke einer Annäherung, nicht aber ängstlichen Konformierung (a. a. O. 231. 246). — Nachträglich sei bemerkt, daß sich auch im syr. Testamentum D. N. J. Ch., Mog. 1899 p. 102 ein Anklang an die bekannten drei Glieder findet in der Reihenfolge: Seele, Herz, Kraft; welche Stelle die Grundlage bot, ist nicht ersichtlich. — Der Araber de Lagarde's hat in Mth die drei Glieder des Griechen, wählt aber für διανοια fikr[un], während er an den übrigen Stellen nijjat[un] gebraucht. Mrc. 12, 33 bietet er wie Pesch. Aeth. vier Glieder. H.

Zu Exod 18, 26. Die Ausgabe v. Theile 1849 und vor ihr der Pentateuch v. Sabionetta 1557, die Antwerpener Polyglotte, von Genf 1618, eine Ausgabe von Amsterdam 1682 lesen ישפוטו als Mil'el, die

Ausgabe v. Letteris, die rabbin. Bibel v. Warschau 1869 ff. als Milra'[1]). Nach Gesen.-Kautzsch[28] § 47 g geht die zweite Lesart auf Kimchi zurück, und Norzi beruft sich im מנחת שי' ausdrücklich auf denselben, wie er Milra' fordernd. Die volle Vokalisation erklärt Kautzsch, sowie Ewald, Ausführl. Lehrbuch[8] aus der unmittelbaren Nähe der Pausa. Die Betonung auf der Ultima bezeichnet ersterer als abnorm, läßt letzterer unberücksichtigt. Vielleicht wäre folgende Vermutung nicht völlig verfehlt: Der Pausa wegen ward ursprünglich die vollere Endung un gewählt, aber defektiv geschrieben (vgl. Ex 21, 18. 22, 8 in ziemlicher Nähe unseres Verses). Der Vokal der zweiten Silbe war ō (plene ו), wurde aber ob der betonten Endsilbe zu ū herabgedrückt; auch die Nähe des labialen פ wirkte sicherlich mit ein[2]). Es ergab sich die Form יִשְׁפּוּטֻן. Allerdings hätte das folgende betonte הם den Akzent auf die vorletzte Silbe des ישפוטן zurückwerfen sollen, doch wirkte die Betonung der Endung un stärker, zumal die Pausa ein Überstürzen nicht leicht zuließ. Aus dem Schluß-Nun konnte durch Verkürzung leicht ein ו werden und aus ישפוטן ward unschwer יִשְׁפּוּטוּ; damit schwand aber die Notwendigkeit, die Endsilbe zu betonen, das vorhin erwähnte Akzentgesetz trat in Kraft, der Ton wich auf die vorletzte Silbe zurück: יִשְׁפּ֫וּטוּ, wie die oben angeführten Ausgaben beweisen. Die Forderung Kimchis erscheint dann gewissermaßen als Erinnerung aus alter Zeit.

Leitmeritz. Dr. Herkloß.

Zu Matth. 5, 22. Bereits an anderer Stelle[3]) wurde auf die merkwürdige Wiedergabe des raca in den deutschen codd. Tepl. und Friberg. hingewiesen; beide bieten trutz (trucz). Vielleicht darf ich mir, obwohl nicht Germanist, einige Bemerkungen hiezu gestatten. Nach Lexer, Mhd. Taschenwörterb.[6] wird das Wort auch als Interjektion gebraucht: Trotz! nämlich sei dir geboten. Ob dem Übersetzer bei dem raca seiner lat. Vorlage der Gedanke an deutsches râch, râche ‚Rache'

---

[1]) Nach der Ausgabe v. Döderlein-Meißner, Leipzig 1818 bieten der Samaritaner sowie viele hebr. Handschriften einfach ישפטו; wir konnten nur die uns zugänglichen Zeugen einsehen.

[2]) So König, Lehrgebäude I. 2. p. 513 ob. — Stade Lehrb. der hebr. Grammatik, p. 82 betrachtet die Form mit u als ‚Aussprache des gemeinen Lebens'.

[3]) S. diese Zeitschrift 1903, S. 159.

kam, und er nun einen sinnverwandten Ausdruck wählte? Es stünde diese Auffassung in Beziehung gerade zum Zürnen wider den Bruder, wovon unmittelbar zuvor die Rede. — Oder sollte schon damals die Deutung des griech. μωρε als מורה ‚Widerspenstiger' bekannt gewesen sein und auf irgend eine Weise mit hereingespielt haben? Da fatue keine andere Übersetzung als ‚Tor, Narr' zuließ, verknüpfte man mit dem fremdartigen raca die Bedeutung ‚Widerspenstiger', um ihm doch auch einen Sinn zu geben. (Soll nur als Möglichkeit erwähnt werden). In Rücksicht auf ‚Tor' würde man übrigens für raca gleicherweise ein Appellativum erwarten; doch führt Lexer als Adjektiv nur traz, nicht truz an. Andererseits erinnert man sich an St. Augustins Erklärung: racha esse indignantis vocem, welche in die Glossa interlin. übergieng: Interjectio indignationem exprimens. — Die ahd. Evangelienharmonie folgt der alten Auslegung, wenn sie raca übersetzt: italo — Eiter, leerer Kopf (ריק). Der Monseeer Matth. ist an dieser Stelle leider lückenhaft; das provenzal. N. T. (herausgeg. v. Clédat) liest nach H. Prof. Dr. Blaß gütiger Mitteilung raca — fôl (fatue), während mir die angelsächs. Versionen trotz mannigfacher Bemühung unzugänglich blieben. Bemerkenswert scheint, daß eine Reihe Ausgaben der böhm. Übersetzung statt raca haben slowo potupné (‚verächtliches Wort, Schimpfwort'). Es sind die Drucke von 1529, 37, 40, 49, 56, 77, die ich einsehen konnte, während die frühen Ausgaben Prag 1488, Kuttenberg 1489, und, wie ich mich sicher zu erinnern glaube, die Handschriften von 1411 u. 29, dann die Drucke von 1593, 77 1613, racha lesen. Auch die altslav. Version hat raka.

Leitmeritz. Herklotz.

Das Kreuz im lateinischen Monogramm Christi dürfte aus dem horizontalen Strich, der als Zeichen der Abkürzung dem nicht ausgeschriebenen Worte übergesetzt wurde, seinen Ursprung herleiten. Mit dem senkrechten Strich des Minuskel-h in jhs bildete jene Linie ein deutlich erkennbares Kreuz, wie es in mittelalterlichen Handschriften sofort in die Augen fällt. Später ornamental ausgeführt, gieng das Kreuz auch in das Majuskel-Monogramm des Herrn über, demselben die bekannte Gestalt verleihend: IHS (mit Kreuz über dem H). Herklotz.

Das ‚Himmelreich', das ‚Reich Gottes'. — I. Die entsprechenden Ausdrücke lauten in der Vulgata regnum caelorum, regnum Dei, im griechischen N. T. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἡ β. τοῦ Θεοῦ, in der jüdischen Literatur hebräisch מַלְכוּת שָׁמַיִם, מ׳ אֱלֹהִים aramäisch מַלְכוּתָא דִשְׁמַיָּא, מ׳ דֶאֱלָהָא Daß hier ‚Himmel' einfach steht für ‚Gott', also den Gottesnamen vertritt, ist bereits anerkannt.

II. 1) Wir sagen wohl ‚des Königs Majestät', ‚Seine bischöfl. Gnaden' statt ‚der König, der Bischof'; in spanischen Schriften liest man häufig bei Beschreibungen kirchlicher Festakte, su divina Majestad, ‚Seine göttl. Majestät' sei in der Monstranz ausgesetzt worden. In diesen und ähnlichen Redewendungen liebt man es also, die Person, die man bezeichnen will, durch ein Abstraktum zu umschreiben, statt sie geradewegs zu nennen. Auch zur Bezeichnung Gottes bedient sich die hl. Schrift und die religiöse Literatur ähnlicher Ausdrücke, wie gloria Domini, nomen Domini; aramäische Wendungen dieser Art in den altjüdischen Schriften s. bei Dalman, die Worte Jesu S. 87 ff. — 2) Das hebr. und aram. Wort מַלְכוּת wird zwar gewöhnlich richtig mit ‚Reich, Herrschaft' wiedergegeben, hatte aber doch auch allem Anschein nach den der Abstrakt-Endung וּת entsprechenden Sinn ‚königliche Majestät' etwa = französ. royauté, engl. kinghood. Ausdrücke, wie z. B. לְבוּשׁ מלכות vestis regia Esth. 6, 8, כֶּתֶר מ׳ corona r. 1, 11, יֵין מ׳ vinum r. 1, 7 klingen doch so, als solle das Wort ‚die kgl. Würde, Majestät' bezeichnen. (Vgl. ähnl. Ausdrücke: זֶרַע הַמַּמְלָכָה 4 Kg. 11, 1 = kgl. Prinzen). — 3) Somit scheinen die in Nr. I angeführten hebräischen und aramäischen Redensarten sowie deren durch buchstäbliche Übersetzung gewonnenen griechischen und lateinischen Äquivalente mögliche Ausdrücke gewesen zu sein für die Idee ‚die göttliche, die himmlische Majestät' = ‚Gott'. Die Idee des ‚Gottesreichs, Himmelreichs', weit entfernt bei solcher Fassung der Worte verloren zu gehen, bleibt stets in obliquo mit eingeschlossen.

III. Nun fragen wir: kommen die genannten Worte außerhalb des N. T. an Stellen vor, wo sie passend in dem eben erläuterten Sinn verstanden werden können? Es scheint fast so. — 1) Weish. 10, 10: ‚Justum deduxit (Sapientia) per vias rectas, καὶ ἔδειξεν αὐτῷ τὴν βασιλείαν τ. Θ.' d. h. ‚ließ ihn schauen Gottes Majestät'; dies entspricht Gen. 28, 13: ויחלם והנה יהוה ‚vidit *Dominum* innixum scalae' u. s. w. — 2) Mehrfache Beispiele bietet die targumische und talmudische Literatur. a) So wird Targ. Is. 40, 9 das hebr. הִנֵּה אלהיכם ‚sieh, euer Gott' umschrieben mit אִתְגְּלִיאַת מַלְכוּתָא דֶאֱלָהֲכוֹן ‚ge-

offenbart ist eures Gottes Majestät' (doch wohl ebenso passend als ,Reich, Herrschaft'); b) ebenso Targ. Mich. 4, 7 תִּתְגְּלֵי מ' דַיי für hebr. מְלַךְ יי. c) Im Talmud (j Qidd. 59b) stellt ein 80 n. Chr. lebender Johanan ben Zakkaj einander gegenüber: פָּרַק עול מלכות שמים ,das Joch der מ' ש' abschütteln' und קִבֵּל עול בָּשָׂר וָדָם ,auf sich nehmen das Joch von Fleisch und Blut', wo wohl gemeint ist ,Gott nicht dienen', ,Menschen dienen'. d) Und wenn es anderwärts heißt ,Alle werden das Joch der מ' ש' auf sich nehmen und s i e wird über sie herrschen (תִּמְלֹךְ)' Alenu bei Dalman S. 82, oder ,ich werde meine מ über euch herrschen lassen' (מַמְלִיךְ)' Sifra 112b, so wird zu מְלַךְ als Subjekt und zu הִמְלִיךְ als Objekt doch am besten ein persönliches Wesen passen, also die ,göttliche Majestät'.

IV. Finden sich vielleicht im N. T. Stellen, welche sich in diesem Sinne fassen ließen? Vielleicht eine oder die andere von den folgenden: a) ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ Mt. 18, 23; 22, 2, σπείροντι Mt. 13, 24, οἰκοδεσπότῃ Mt. 20, 1; ,die göttl. Majestät, Gott ist gleich einem König, Säemann, Hausvater'; — b) γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ β. τ. οὐ. Mt. 13, 52 ,Schüler der (auf Erden erschienenen) göttlichen Majestät', vgl. Joh. 6, 45 διδακτοὶ Θεοῦ ,Schüler Gottes'; — c) Is. 40, 3 läßt den Vorläufer verkündigen ,bereitet den Weg Jahve's!' d. h. Jahve kommt; Johannes der Täufer ruft ἤγγικεν ἡ β. τ. οὐρ. d. h. ,der himmlische König ist schon nahe'. Dieselbe Ankündigung läßt der Heiland durch die Jünger machen, die er aussandte in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus Luk. 10, 9. 11. — d) Luk. 11, 20; Mt. 11, 28 ,Wenn ich durch Gottes Finger (Geist) die Teufel austreibe, wahrlich, dann ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ β. τ. Θ. ,dann ist Gott zu euch gekommen'. — Besonders fällt dies bei manchen Parallelstellen der Synoptiker auf. So e) Qui reliquerit patrem, domum etc. ἕνεκεν τῆς β. τ. Θ. Luk. 18, 29 = ἕνεκε. τοῦ ὀνόματός μου Mt. 19, 29 = ἕνεκεν ἐ μ ο ῦ καὶ τοῦ εὐαγγ. Mr. 10, 29. — f) Sunt qui non moriantur, donec videant τὴν β. τ. Θ. ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει Mr. 9, 1 = τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ β—ᾳ αὐτοῦ Mt. 16, 28. — g) cum videritis haec fieri, scitote, quoniam ἐγγύς ἐστιν ἡ β. τ. Θ. Luk. 21, 31 = ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις Mt. 24, 33. Mr. 13, 29 (vorher videbunt *filium hominis* venientem). — Vgl. auch λόγος τῆς βασιλείας Mt. 13, 19 und λόγος τοῦ Θεοῦ Luk. 8, 11; τὸ μυστήριον oder τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τ. οὐρ. oder τ. Θ. Mt. 13, 11. Mr. 4, 11. Luk. 8, 10 mit οἰκονόμους μυστηρίων τ. Θ. 1 Kor. 4, 1 und τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ Kol. 2, 2; Luk. 17, 21 mit 17, 23.

V. Wohl ist die Sache damit nicht erledigt. Auch fehlt es nicht an Stellen, die eine solche Fassung nicht vertragen oder widerraten, wenn z. B. der Heiland mit eigenem Mund vom Kommen der βασιλεία τοῦ Θεοῦ spricht Mt. 4, 17. Mr. 1, 15. Luk. 22, 8 oder von seinem Tun in der β. τ. Θ. Mr. 14, 25. Nicht entscheidend gegen den besprochenen Sinn sind Stellen, welche die β. τ. οὐρ. mit einem Perlen suchenden Kaufmann, Mt. 13, 44, mit 10 Jungfrauen, Mt. 25, 1, u. dgl. in Vergleich zu bringen scheinen; daß diese Sprechweise eine volkstümliche, nicht mit dem strengen Maßstab der Grammatik und Logik zu bemessende sei, ist hinlänglich bekannt (vgl. Knabenb. zu den angef. St.; Fonck, Die Parabeln des Herrn). Immerhin dürfte sich eine Anregung dazu verlohnen, die interessante Frage nach verschiedenen Seiten in Erwägung zu ziehen, mag die Antwort dann zustimmend oder ablehnend ausfallen.

Valkenberg. F. Zorell S. J.

Hat Ben Sira (Eccli 49, 9) Ezechiel als Verfasser des Buches Job genannt? Die in den Jahren 1896—1900 aufgefundenen hebr. Bruchstücke haben die Emendation des Verses 49, 9, die bereits allgemein angenommen war, bestätigt. Es ist bestimmt איוב zu lesen und nicht אויב = Feind. Der hebr. Text ist ganz klar:

וגם הזכיר את איוב
המכלכל כל ד[ר]כי צ[ד]ק:

(V. 8. Ezechiel sah die Erscheinung und beschrieb die Art des Wagens)
V. 9. Er gedachte (?) auch des Job, der alle Wege der Gerechtigkeit umfaßte.

Wir möchten die Übersetzung des letzten Verses genauer präzisieren. Das Verbum זכר im Hi. hat nämlich wohl die Bedeutung: ‚ins Gedächtnis zurückrufen, erwähnen‘, aber auch die engere Bedeutung: ‚mit Lob erwähnen, loben, feiern‘. Es finden sich hiefür zahlreiche Belege in den Wörterbüchern von Gesenius-Buhl und Siegfried-Stade. Wir führen nur einige derselben an:

Cant. 1, 4: ‚Wir feiern deine Liebe mehr als den Wein‘.
I Chr. 16, 4: David setzte die Musiker des Tempels ein, ‚um zu feiern, zu loben und zu verherrlichen Jahwe‘. (הזכיר bezeichnet also hier: ‚Jahwe feiern durch ein musikalisches Kunstwerk‘).

Die Psalmisten bedienen sich des gleichen Wortes, wenn sie von ihren poetischen Werken sprechen:

Ps. 45, 18: ‚Ich will *feiern* deinen Namen‘ (d. h. durch mein Lied).
Ps. 71, 16: ‚Ich will *feiern* deine Gerechtigkeit‘.
Ps. 77, 12: ‚Ich will *feiern* die Werke Jahwes‘.

Die Bedeutung von הזכיר *feiern* kann also nicht mehr zweifelhaft sein. Nun glauben wir aber, daß dieselbe auch an der angezogenen Stelle Eccli. 49, 9 zutrifft. Zwar geben alle Übersetzungen, die ich einsehen konnte, auch die neuesten, wie Peters (1902), Knabenbauer (1902) הזכיר mit ‚gedenken, Erwähnung tun‘ wieder. Man rechtfertigt diese Übersetzung in scharfsinniger Weise durch Berufung auf Ez. 14, 14, wo Job tatsächlich *erwähnt*, nämlich schlechthin neben Noe und Daniel genannt wird. ‚Und wenn sich (in diesem Lande der Verderbnis) auch befinden würden diese drei Männer: Noe, Daniel und Job, so würden sie doch durch ihre Gerechtigkeit (nur) sich selbst retten‘. Man wundert sich auch, daß Ben Sira in die Reihenfolge der jüdischen Altvordern auch den Namen eines Nicht-Juden, des Job, eingefügt hat, der sofort nach Ezechiel genannt ist. Doch scheint eine solche Erklärungsweise mehr subtil als wahr zu sein. Sie hat darum auch Ryssel (1900) (bei Kautzsch, Die Apokryphen des A. T.) nicht gefallen. Er seinerseits schlägt vor, zu lesen אזכיר, ‚ich will feiern‘. Aber הזכיר steht kritisch fest und muß daher beibehalten werden. Es bleibt also nur die Wahl zwischen ‚er hat gedacht, Erwähnung getan‘, und er hat *gefeiert* — er hat *besungen*‘. Für die letztere Bedeutung sprechen nach unserer Ansicht folgende Gründe:

1) Der Parallelismus. Ben Sira ist eben daran, die Schriften und Prophetien Ezechiels zu loben. Der 2. Vers muß also ein analoges Lob enthalten. Das emphatische גם kündet uns eine Sache von Bedeutung an. Wie soll nun aber zum Ruhme Ezechiels die Tatsache besonders beitragen, daß er des Job *gedacht* hat, so nebenbei in seinen Prophetien? Man sieht wahrlich nicht ein, in welchem Verhältnis diese einfache Erwähnung und das Lob Ben Siras stehen können.

2) Wenn es sich nun aber nicht um eine bloße Erwähnung handelt, warum nennt denn Ben Sira nicht auch Daniel, einen Juden, der gewiß mehr Anspruch hätte als Job, hier beim ‚Preise der Väter‘ eine Stelle zu finden? Daniel war von den Tagen Ezechiels an berühmt, der ihn eben gemeinsam mit Noe und Job erwähnt. Dieses Stillschweigen Ben Siras ist für jene, welche ‚gedenken, Erwähnung tun‘ übersetzen, unerklärlich.

3) Die Bedeutung von ‚jemand feiern, besingen' paßt ganz gut für ein poetisches Werk, wie es das Buch Job ist. Vgl. oben die Belegstellen aus den Psalmen.

4) הזכיר hat bei Ben Sira selbst diese Bedeutung ‚feiern'; z. B. 51, 11: ‚Ich will loben (הלל) deinen Namen immerdar; ich will dich feiern (זכר) im Gebet.'

In der ganzen griechischen Bibel ist הזכיר sonst nirgends mit ὑμνεῖν übersetzt. Daher ist ὑμνήσω in V. 51, 11 recht beachtenswert.

Diese Gründe scheinen mir eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Übersetzung zu geben: ‚Ezechiel hat gefeiert (= besungen) Job'. Ist diese Übersetzung richtig, so ergeben sich für die Kritik recht interessante Probleme. Doch können wir uns vorläufig auf eine nähere Untersuchung derselben nicht einlassen.

Eccli 44, 1—15. **Der Prolog zum „Preis der Väter."** Die Exegeten stimmen in der Erklärung dieses kurzen Abschnittes nicht überein. Nach den einen bezieht sich die Aufzählung der verschiedenen Lebensstellungen (3—6) auf die Juden, nach anderen auf die Heiden. Wir beschränken uns auf die neuesten Kommentare. Nach Knabenbauer (1902) handelt es sich um Israeliten, die zugleich berühmt und tugendhaft waren; V. 9 stellt denselben andere fromme Israeliten gegenüber, die jedoch aus diesem Leben schieden, ohne eine Erinnerung bei der Nachwelt zurückzulassen. Levi (nach Ryssel [1900] in Kautzsch: Apokryph.) meint, es handle sich in den Versen 3—7 um berühmte Heiden; ebenso in den Versen 7—9. Diesen stellte dann Ben Sira in den Versen 10 ff. die berühmten und frommen Juden gegenüber. Peters (1901) verwirft die Erklärung von Levi-Ryssel, insoweit sie exklusiv aufgestellt wird; es handelt sich nach ihm ebenfalls, und zwar hauptsächlich um große Männer aus Israel. Ältere Erklärer endlich, wie Jansenius, Kornelius a Lapide, Calmet, und auch einige neuere (z. B. Lefêtre), beziehen nur V. 9 auf die Heiden. Alle aber stimmen darin überein, daß V. 7 von den in den Versen 3—6 aufgezählten Männern zu verstehen sei:

V. 7 Alle diese, in ihrem Zeitalter wurden sie gefeiert
und zu ihren Lebzeiten haben sie Ruhm erlangt.

Es scheint mir nun, daß die folgenden Verse diese Gesamtzahl in zwei Gruppen teilen. V. 9 besagt kurz die Nichtigkeit des menschlichen Ruhmes der Gottlosen, die Verse 8 und 10 ff. feiern dagegen die Fortdauer des Ruhmes der Gerechten in der Erinnerung der Nachwelt. Es wäre also zu übersetzen:

V. 8 (Von ihnen haben die einen einen Namen hinterlassen,
so daß man sich erzählt von ihrem Ruhm (hebr.).
V. 9 (Während) die andern keinen Nachruhm hinterlassen haben,
so daß es zu Ende mit ihnen war, sobald sie endeten; (hebr.)
sie wurden, als wären sie nimmer gewesen,
und ihre Söhne nach ihnen.
V. 10 Hingegen sind dieses die frommen Männer;
ihre Gerechtigkeit (gr.) wird nicht vergessen sein.
V. 11 Bei ihrer Nachkommenschaft bleibt ihr Gut
und ihr Erbe ihren Kindeskindern.

V. 9 kann nur auf die Gottlosen gehen. Er drückt in der Tat zwei charakteristische Züge der Gottlosen aus, Züge, die man in allen Schriften des A. T. wiederfindet, selbst im Buche der Weisheit (3, 16—19; 4, 3—6; 10, 8). Der Gottlose wird vergessen sein, und seine Nachkommenschaft wird schmählich zugrunde gehen. Die Verse 8 und 10 ff. dagegen feiern zwei Segnungen des Gerechten, die dem A. T. so recht eigentümlich sind: sein Andenken wird gesegnet sein, seine Nachkommenschaft zahlreich und glücklich[1]).

So kommen wir zum Schlusse, daß unter den großen Männern, welche in den Versen 3—6 aufgezählt werden, und welche alle (V. 7) Ruhm erlangt haben zu ihren Lebzeiten, Gerechte und Gottlose zugleich einbegriffen sind. Nichts deutet an, daß Ben Sira die Absicht gehabt hätte, ebenso von den berühmten Männern der heidnischen Welt zu sprechen; der Gegensatz, der in den Versen 8—15 ausgesprochen ist, betrifft einzig und allein die berühmten frommen Juden und die berühmten gottlosen Juden.

Wir übersetzen also:

1 Preisen will ich (hebr.) die berühmten[2]) (gr.) Männer
und unsere Väter von Geschlecht zu Geschlecht.

---

[1]) In dem Buche der Weisheit ist jedoch das Fortleben des Gerechten ein rein spirituelles. Das Buch der Weisheit allein unter allen des A. T. stellt die Kinder nicht als Segen dar. Sein idealer Gerechter stirbt vor der Zeit und ohne Kinder. Er lebt aber auf eine reellere Weise fort als der Gottlose, durch das Andenken nämlich, das er auf Generationen hinaus zurückläßt, und durch die Nacheiferung, die er weckt (cfr. 4, 1 ff.; 10, 14; 3, 13—14).

[2]) Der hebr. Text liest חסד = Männer von Frömmigkeit. Peters will nach den LXX emendieren הוד = Ruhm. Die Lesart חסד würde nach ihm anzeigen,

2. Viel Ehre[1]) teilte Jahwe ihnen zu,
und sie waren groß seit den Tagen der Urzeit.
3 Beherrscher der Erde in ihrer Königswürde
und berühmte Männer in ihrer Macht (Stärke),
Ratsherren in ihrer Einsicht
und Seher[2]) in ihrer Weissagung.
4 Führer von Völkern in ihren Plänen
Fürsten (Würdenträger) in ihren Entschlüssen
Weise in kluger Erwägung in ihren Schriften
und Vorsteher in ihren Vorschriften.
5 Die Lieder ersannen für Musikinstrumente (?)
Verfasser von Sprüchen in ihren Schriften;
6 Männer, die reich waren und auf ihre Macht sich stützten;
die da friedlich gelebt haben in ihrer Lebenslage (?).
7 Alle diese, in ihrem Zeitalter wurden sie gefeiert
und zu ihren Lebzeiten haben sie Ruhm erlangt'.
8, 9 siehe oben!

Eine kurze Bemerkung sei noch beigefügt über die alten Übersetzungen. Der griechische Übersetzer, der den hebr. Text unparteiisch wiedergegeben hat, hat sich von keiner Exegese beeinflußen lassen. V. 2 ist in allgemeinerem Sinne übersetzt: ‚Vielen Ruhm hat verschafft der Herr'. Der Übersetzer hat also das להם = ‚ihnen' des hebr. Textes nicht gelesen oder wenigstens nicht übersetzt. Das gleiche gilt von כל in V. 3. Wenn nun להם und כל nicht ursprünglich wären, müßte man schließen, daß sie in den hebr. Text eingefügt worden wären und zwar unter dem Einflusse der Exegese, die wir glauben ablehnen zu müssen[3]). Die Pešito gibt an dieser Stelle eine ziemlich unrichtige Übersetzung. V. 2 besagt deutlich, daß für den Übersetzer die Verse 3—7 einzig auf die gerechten Männer bezog: ‚Wir teilen ihnen großen Ruhm zu, alle ihre Größe ist über die Jahrhunderte der Welt'.

Paul Joüon S. J.

---

daß man V. 3—8 von Alters her ausschließlich von den Gerechten verstanden habe.

[1]) Hebr. Text nach Peters.

[2]) Der hebr. Text fügt כל bei = jene, welche alles sehen; vielleicht noch unter dem Einfluß der gleichen Exegese wie oben.

[3]) Vgl oben die Bemerkung Peters' über חכר.

Einige Bemerkungen zur hebräischen Lexikographie.

I.

Über den Sinn des Wortes רֶשֶׁת.

Das hebr. Wörterbuch von Gesenius-Buhl[12] gibt als Bedeutung von רשת nur ‚Netz‘ an und bemerkt bloß zu Ex. 27, 4. 5; 38, 4 מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת ‚netz-, gitterförmige Arbeit‘. Ähnlich Siegfried-Stade. Nun scheint aber רשת in vielen Fällen, ja vielleicht in allen, nicht ‚Netz‘ zu bedeuten, sondern ‚Gitter‘. An den unzweideutigsten Stellen. haben wir nämlich darunter ein Gitter zu verstehen, das aus Baumzweigen hergestellt und mit etwas Erde zugedeckt, eine für den Fang von Tieren bestimmte Fallgrube verbirgt. Und zwar ist diese Art von Falle für vierfüßige Tiere von beträchtlichem Gewicht berechnet.

Gehen wir nun an die Prüfung der Texte, in denen das Wort vorkommt:

Ps. 35, 7. 8 (Vg. 34): Der T. M. lautet wörtlich wiedergegeben:

V. 7 ‚Ohne Ursache haben sie verborgen ihre rešet — Grube
(fosse ou trappe à rešet)[1])
Ohne Ursache haben sie gegraben[2]) gegen mein Leben‘.

V. 8 scheint mit Rücksicht auf die LXX zu übersetzen zu sein:

‚Sie mögen gehen in die Grube[3]), von der sie keine Ahnung haben,
Es möge das rešet, das sie verborgen (heimlich angelegt) haben, sie (selbst) fangen,
Sie mögen fallen in (ihre eigene) Grube‘[4]).

Diese Stelle bringt so רשת und שחת = Grube in enge Verbindung und scheint wohl beide als die Teile ein und derselben Falle

---

[1]) Die Neueren scheinen nicht erkannt zu haben, daß hier ein ganz gewöhnlicher Hebraismus vorliegt nach der Art von כְּלֵי מִלְחַמְתָּם Ri 18, 16 = ihre Kriegswaffen, nicht die Waffen ihres Krieges. Vgl. Ges.-K. § 135 n. Kautzsch z. B. führt als Übersetzung des T. M. an: ‚die mit ihrem Netz bedeckte Grube‘ (Textkr. Erl. S. 71). Das Targum dagegen hat: שִׁיחַ מְצָדְהוֹן etwa ‚ihre Netzgrube‘ *leur* fosse à filet.

[2]) LXX u. Targum geben deutlich genug zu verstehen, daß חפר hier im figürlichen Sinne zu nehmen sei.

[3]) Die LXX haben hier eine Falle angedeutet gesehen: παγίς Netz. Es ist wohl statt שׁוֹאָה zu lesen שׁוּחָה Grube.

[4]) Kautzsch übersetzt: ‚Möge ihn unversehens Verderben überfallen, und sein Netz, das er heimlich gelegt, ihn fangen: ins Verderben stürze er hinein!‘

darzustellen. Unter rešet wäre hienach das die Grube bedeckende Gitterwerk zu verstehen.

Ps. 57, 7 (V. 56):

Sie haben bereitet meinen Füßen (פעם) ein rešet,
sie haben niedergebeugt (?) meine Seele.
Sie haben für mich[1]) eine Grube gegraben, fielen (aber selbst) hinein'.

Das rešet ist also ein solcher Fallstrick, der bestimmt ist, denjenigen zu fangen, der darüber geht. Der Unglückliche fällt sodann in die Grube.

Ps. 25, 15 sagt ebenso:

,(Jahweh) wird herausziehen (oder entrinnen lassen) aus dem rešet
meine Füße'.

Nach Ps. 140, 6 (und anderen Stellen ist das rešet ausgebreitet, ausgespannt (פרש)[2]):

Ps. 9, 16:

,Versunken (טבע) sind die Heiden in der Grube, die sie zugerichtet hatten;
In dem rešet, das sie heimlich gelegt, fing sich ihr Fuß'.

טבע versinken, hineinsinken (z. B. in den Kot). Dieses Wort bringt treffend den Fall eines Menschen zum Ausdruck, unter dessen Schwere das gebrechliche Gitter nachgibt.

Job 18, 8:

,Seine Füße werden getrieben (שלח) in ein rešet' (mit LXX).

Diese Stelle ist sehr bemerkenswert. Jeder der 3 Verse 8—10 beschreibt eine andere Falle. Der 2. Stichos jedes Verses gibt dem im 1. Stichos bezeichneten Objekt einen verschiedenen, seltenen Namen, ein ἅπαξ λεγόμενον.

V. 8 ,Ins rešet verfallen (שלח) seine Füße
Und über Fallgitter (שְׂבָכָה) wandelt er hin'.

Nach dem Parallelismus von V. 9 u. 10 bezeichnet hier V. 8 שבכה das gleiche Objekt wie rešet. Es wird auch ganz im analogen

---

[1]) לְפָנַי kann nicht bedeuten ,vor mir' ,vor meinem Angesicht'; denn nichts ist leichter als einem Fallstrick zu entgehen, den man legen sieht. Es ist also zu übersetzen ,für mich' d. h. ,in Hinsicht auf mich'. Vgl. weiter unten zu Prov. 1, 17, wo בעיני den gleichen Sinn zu haben scheint.

[2]) Vermutlich ist hier zu lesen נְבָלִים (parallel mit גאים) für חבלים ,Die Gottlosen (?) haben ausgebreitet für mich ein rešet'.



Sinne gebraucht, wie wir ihn dem Worte rešet geben, nämlich 1) Fenstergitter II Reg. 1, 2. 2) Gitter (einer Grube) oder Fallgitter.

Bemerkenswert ist hier auch der Gebrauch von שלח, indem dasselbe hier eine Bewegung von oben nach unten bezeichnet z. B. Jer. 38, 6: ‚Sie ließen Jeremias hinab (שלח) in die Grube'.

Thr. 1, 13:

‚Er hat ausgespannt ein רשת meinen Füßen'

Prov. 29, 5:

‚Ein Mann, der seinem Nächsten schmeichelt,
breitet ein רשת wider (על) dessen Füße aus'.

Ez. 12, 13:

‚Ich werde ausbreiten mein rešet wider (על) ihn,
und er wird gefangen werden durch meine Schlinge'[1].

Ebenso Ez. 17, 20.

Ez. 32, 3:

‚So will ich nun ausbreiten wider dich mein רשת in der Versammlung vieler Völker und sie werden dich emporziehen mit meinem חֵרֶם (Fangnetz).

LXX besser ‚mit meinem Haken', wahrscheinlich חַכָּה.

Lesêtre, bei Vigouroux: Dict. de la Bible s. v. Crocodile, sagt ebenso vom Krokodil: ‚Le plus souvent, on ménage sur son sentier habituel des fosses couvertes de branchages dans lesquelles il tombe quand on le poursuit'.

Ez. 19, 8:

Sie haben ausgebreitet gegen ihn ihr rešet.
Und er ward gefangen in ihrer Grube.

Dieser Vers ist parallel mit V. 4, wo es sich gleichfalls um den Fang eines Löwen handelt. In V. 4 ist aber nur die Grube genannt.

Os. 5, 1:

‚Ihr seid geworden ein פַּח für מִצְפָּה
und ein rešet ausgebreitet über den Tabor'.

Os. 7, 12:

‚Wohin sie gehen (הלך) mögen, werde ich wider sie ausspannen mein rešet;
wie die Vögel des Himmels hole ich sie herab'.

---

[1]) מְצִידָה und die beiden analogen Ausdrücke מָצוֹד, מְצוּדָה haben in keinem Fall die Bedeutung von ‚Netz'. Es sind Jagdutensilien: Schlingen', aber ihre Natur ist nicht näher bestimmt.

Die letzte Stelle ist nicht **klar genug**. Wenn der Sinn von ‚Gitter‘ noch annehmbar ist, besonders wegen des Wortes הלך treten, so ist der von ‚Netz‘ vielleicht möglich.

Wir finden also, wenn wir kurz das Ergebnis zusammenfassen, daß wenigstens in vier Fällen rešet in enge Beziehung gebracht ist zu ‚Grube‘. Alle Texte, welche erkennen lassen, daß rešet dazu bestimmt ist, einen Menschen oder ein Tier beim Einhergehen zu fangen, finden ihre natürlichste Erklärung bei der Annahme, das רשת bedeute nicht ein Netz, sondern das Gitterwerk der Grube. Zudem gibt ja Ps. 35, 7 einmal den vollen Namen der ganzen Falle: rešet-Grube *fosse à treillis*.

Wenn unsere Aufstellung richtig ist, dann erhalten wir eine ganz einfache Erklärung einer Stelle, die bis jetzt keine genügende Deutung gefunden hat, nämlich Prov. 1, 17: ‚Vergeblich breitet man aus das rešet vor den Augen aller Geflügelten.‘ Der Verfasser scheint den Gedanken ausdrücken zu wollen (ein Gedanke, der dem A. T. ganz gewöhnlich ist), daß die Gerechten den Schlingen der Gottlosen entrinnen, und diese in ihren eigenen Netzen zugrunde gehen. Wenn nun das rešet nach gewöhnlichem Sprachgebrauch das Gitterwerk der Fanggrube ist und nicht ein Netz, so ist der Sinn genügsam klar: die Vögel haben nichts zu fürchten von dem rešet, das nur nachgeben kann unter dem Gewicht der schweren Vierfüßler. Und indem wir בעיני analog wiedergeben wie oben Ps. 57, 7 לפני übersetzen wir:

‚Aber vergebens breitet man aus das Gitter in Hinsicht (um zu fangen) aller Geflügelten‘.

Bennett (bei Hastings: Dict. of the Bible II 438) meint, daß man **manchmal** auch ein Netz in der Grube verbarg. Er führt hiefür Ps. 35, 7 an. Aber selbst wenn man die Korrektur der Neueren (vergl. oben) annimmt, so kann doch dieser Text diesen Sinn nicht haben. חפר kann nur bedeuten ‚aushöhlen, graben‘. Tristram (Natural history of the Bible[8] p. 118) spricht, wo er von den verschiedenen Arten des Löwenfanges handelt, nicht von einem in der Grube verborgenen Netze. Die Annahme Bennets scheint daher einzig auf einer unrichtigen Auffassung des bezügl. Textes zu beruhen.

An und für sich bedeutet also das Wort rešet ein Gitter aus steifem Stoff (Ex. 27, 45). Es bezeichnet aber auch auf analoge Weise ein aus leichtem Gezweige hergestelltes Gitter, das eine Grube verdeckt und im weiteren Sinne dann diese Fallgrube. Es wäre also, je nach dem Zusammenhange, zu übersetzen: Gitter oder Fallgitter, beziehungsweise Fallgrube.

II.

Kann das Wort שְׁחָקִים Wolken bedeuten?

Das Wörterbuch von Gesenius-Buhl[13] kennt nur eine Wurzel שחק mit der Grundbedeutung „zerreiben'. Hievon wird nicht nur abgeleitet שַׁחַק Staub Js. 40, 15, sondern auch das Wort š^eḥaqim, dem die Bedeutung von ‚Wolken', ‚Gewölk' zugeschrieben wird, und hievon wird dann endlich weiter abgeleitet die Bedeutung „Himmel' für die beiden Stellen: Job 37, 18 u. Ps. 89, 7. 38 (hier im Sing.). Siegfried-Stade behaupten die Bedeutung ‚Himmel' noch für eine 3. Stelle Ps. 18, 12 = 2 Sam. 22, 12. Duhm (Das Buch Hiob (1897) p. 178) sagt: ‚שחקים bedeutet oft den Himmel vgl. besonders Prv. 8. 28, wahrscheinlich nicht, wenigstens nicht an unserer Stelle (37. 21) abgeleitet von dem Begriff Wolke (Wolkenhimmel), sondern eher direkt, von dem Begriff polieren, mit einem Pulver blank reiben.'

Wir glauben nun, daß š^eḥaqim in keinem Fall die Bedeutung ‚Wolken' hat, sondern daß es stets mit ‚Himmel' zu übersetzen ist. Es wäre also ein poetisches Synonymum von שמים mit der wahrscheinlichen Nuance: der erhabenste Teil des Himmels. Beginnen wir die Prüfung mit Ps. 77, 18, dessen ungenaue Interpretation wohl den Irrtum der Lexikographen hervorgerufen hat.

Mit LXX, Vg. Ar. sind die Worte זורמו מים zum vorhergehenden Vers zu ziehen. Wir übersetzen also:

V. 17 ‚Da dich die Wasser sahen, Gott, da dich die Wasser sahen,
bebten sie, ja es erschraken die Fluten,
(ihre) Wasser sind abgelaufen[1]).

V. 18 ‚Die Wolken ließen ihre Stimmen ertönen in den š^eḥaqim
Und deine Pfeile (Blitze) fuhren einher'.

Das Wort š^eḥaqim wurde von LXX, Vg. Ar. nicht gelesen. Targum und Syrer haben es gelesen: Targum übersetzt es mit בְּרקִי Syr. mit ‚Himmel der Himmel'. Wenn es wirklich beizubehalten ist, was kritisch zweifelhaft erscheint, so ist es grammatikalisch als Acc. loci zu erklären (cfr. Gesen.-K.[27] § 118. 2), oder man muß die Präposition ב ergänzen. In jedem Falle aber ist die allein mögliche Übersetzung: „Himmel'.

Eine andere Stelle, die Schwierigkeiten macht, ist Job. 37, 21:

‚Sie sehen nicht das Licht: es strahlt an den š^eḥaqim.
Ein Wind fährt daher und reinigt sie.

---

[1]) D. h. wahrscheinlich: Die Wasser haben ihren natürlichen Platz verlassen, um die Israeliten passieren zu lassen.

Baethgen (bei Kautzsch: das A. T.) übersetzt: ‚das Sonnenlicht, das hinter den Wolken helle leuchtet'. Man sieht wahrlich nicht ein, wie das ‚hinter' zu rechtfertigen wäre, ebensowenig, wie das ‚mitten durch' anderer Übersetzer. Überhaupt erscheint der Ausdruck ‚die Wolken reinigen' als ein seltsames Bild. Dagegen, wenn šᵉḥaqim ‚Himmel' bedeutet, so ist das Bild ganz und gar gerechtfertigt: zumal šᵉḥaqim in V. 18 mit einem Metallspiegel verglichen wird:

V. 18 ‚Hast du mit ihm befestiget die šᵉḥaqim, die fest sind wie ein gegossener Spiegel?' (Auch Kautzsch übersetzt hier šᵉḥaqim mit ‚die lichten Höhen'). Die LXX haben hier παλαιώματα; ebenso in V. 36, 28, den wir übersetzen: die Himmel lassen niederströmen den Regen'.

Prov. 3, 20: ‚Die šᵉḥaqim tauen herab Tautropfen' ein Verbum, das auch gebraucht ist von שמים in dem bekannten: Rorate coeli desuper. Der Himmel (שמים oder שחקים) ist hier aufgefaßt als ein Sieb, durch dessen Löcher Gott die oberen Wasser, sei es als Regen, sei es als Tau, durchdringen läßt. Wenn er alle Öffnungen öffnete, dann würden die oberen Wasser in vollen Massen sich ergießen. (Gen. 7, 11).

Da die übrigen Texte keine Schwierigkeiten bieten, können wir von ihnen absehen. Übrigens haben auch LXX und Vg. mehrmals genau übersetzt z. B. 2 Sam. 22, 12 νεφέλαι ἀέρος (cfr. Ps. 18, 12)' Vg. in nubibus coelorum; Job. 35, 5. Vg. aethera, gegen νέφη der LXX; ebenso Prov. 8, 28. Umgekehrt Deut. 33, 26 LXX στερέωμα, Vg. nubes. In den zahlreichen Stellen, wo šᵉḥaqim in Parallele steht mit šamaim, ist der Sinn klar. Wenn es eine Nuance gibt zwischen den beiden Wörtern, so ist es die von uns angedeutete. Diese Nuance wird auch gestützt durch die talmudische Interpretation. Levy (Chald. Wörterb.) zitiert in der Tat Chag. 12. b.: ‚Unter šᵉḥaqim ist derjenige Himmel zu verstehen (der dritte von unten an gerechnet) in welchem Mühlsteine sich befinden, die das himmlische Manna für die (Hingeschiedenen) Frommen mahlen.' Indem der Verfasser die šᵉḥaqim als den Ort der Mühlsteine bezeichnete, dachte wohl auch er an einen etymologischen Zusammenhang zwischen šᵉḥaqim und שָׁחַק.

Da also das Wort ausschließlich ‚Himmel' bedeutet, kann es nicht in Verbindung gebracht werden mit שחק I zerreiben. Wir müssen daher eine zweite Wurzel annehmen, nämlich שחק II ‚hoch sein, erhöht, entfernt sein'. Šᵉḥaqim bedeutet also etymologisch ‚die Höhen' ebenso wie šamaim, das, wie das arabische samā' von sami hoch, erhöht, erhaben) klar erkennen läßt, gleicherweise erklärt werden muß.

Paul Joüon S. J.

Päpstlicher Segen am verflossenen Osterfeste in der Diözese St. Pölten. — Im St. Pöltner Diözesanblatt vom 18. März l. J. war unter anderm folgendes zu lesen:

Päpstlicher Segen am Osterfeste.

‚Dem wohlehrwürdigen Diözesanklerus wird hiemit die erfreuliche Mitteilung gemacht, daß der hl. Vater bei der Audienz des hwdgst. H. Bischofes am 28. Februar allen Pfarrern der Diözese die Vollmacht erteilte, am Ostersonntage dieses Jahres den Gläubigen den apostolischen Segen spenden zu dürfen.

Dieser päpstliche Segen ist mit einem vollkommenen Ablasse für alle jene verbunden, die — — —.

Da die Erteilung des päpstl. Segens eine ganz besondere Auszeichnung ist, die der Apostolische Stuhl verleiht, so dürfen nach dem Wortlaute der vom hl. Vater dem Bischofe mündlich gegebenen Vollmacht diesen Segen nur die eigentlichen und wirklichen Pfarrer der Diözese, wozu in diesem Falle auch die Pfarrvikare und die Pfarrverweser der den Stiften inkorporierten Pfarreien gehören, ausspenden, nicht aber die Pfarrprovisoren, die Kooperatoren oder sonstige nicht in der Seelsorge angestellte Priester.'

Anläßlich der Ausführung dieses Indultes in den inkorporierten Pfarreien ist nun, wie man uns schreibt, die Frage entstanden, ob nicht auch die hochwürdigsten Herren Prälaten und sonstigen Ordensobern den betreffenden Segen in den mit ihren Klöstern verbundenen Kirchen erteilen könnten, oder ob etwa die Spendung desselben den an diesen Pfarrorten zur Ausübung der Seelsorge bestellten Pfarrvikaren ausschließlich übertragen sei?

Und um jedwedem Mißverständnisse vorzubeugen, wurde ausdrücklich bemerkt, daß es sich hier bloß um jene Pfarrkirchen handle, die den Klöstern pleno seu utroque jure überwiesen sind: quoad spiritualia et temporalia, sowohl rücksichtlich der geistlichen Amtsbefugnisse, als der weltlichen Vermögensrechte; und in welchen je ein Priester des Klosters als Pfarrvikar die Seelsorge verwaltet, der zu jeder Zeit auf den Wink des Ordensobern amoviert werden kann.

Für die Ausschließlichkeit des Rechtes der Pfarrvikare wurde geltend gemacht, daß sie durch die auf Vorschlag oder Nomination der Ordensobern erhaltene pfarramtliche Jurisdiktion des Bischofes alle einzelnen mit dem Pfarramte verbundenen Befugnisse besitzen, dieselben frei und unabhängig vom Ordensvorstand ausüben[1]) und später nur

[1]) S. Congr. Conc. 18. Dec. 1847; bei *Aichner*, Jus. eccles.[8] p. 445.

dem Bischofe über ihre pfarramtliche Amtsverwaltung Rechenschaft abzulegen haben. Zur **vollen** pfarramtlichen Gewalt gehöre aber in unserm Falle, so wurde geschlossen, die Ausführung des erteilten apostolischen Indultes in der eigenen Pfarrei.

Dem entgegen wurde zu Gunsten der Herren Prälaten hervorgehoben, daß die vorhergehenden Ausführungen auf falschen Voraussetzungen beruhen und die aus denselben gezogenen Schlüsse unhaltbar und irrig seien.

Da bei dieser utroque jure vollzogenen Inkorporation das Pfarramt in seiner Totalität, sowohl in seinem vermögensrechtlichen als geistlichen Bestande, dem Kloster für immer übertragen worden ist, so habe das Kloster selbst, beziehungsweise der Prälat die Stellung eines wirklichen Pfarrers (parochus principalis, perpetuus, primitivus, habitualis) erlangt, und es könne somit niemals eine Vakanz der inkorporierten Pfarrei eintreten. Der für die Ausübung der Pfarrseelsorge zu bestellende Mönch oder Stiftsherr werde nicht vom Bischof, sondern vom Prälaten und zwar als widerruflicher Vikar eingesetzt;[1]) der Bischof habe dabei nur insoferne mitzuwirken, als der vom parochus habitualis anzustellende Kandidat seine Fähigkeit und Tauglichkeit zur Ausübung der Pfarrseelsorge entweder schon auf dem Wege der allgemeinen Pfarrkonkursprüfung müsse erwiesen haben, oder, nach gemeinrechtlichen Bestimmungen, durch Privatprüfung vor dem Bischofe oder seinem Generalvikar (mit Ausschluß der Synodalexaminatoren) erweisen müsse, bevor er sein Amt antrete;[2]) bei der Bestellung selbst finde jedoch weder von Seiten des Prälaten eine eigentliche Repräsentation oder Nomination[3]) noch von Seiten des Ordinarius irgendwelche

[1]) In ecclesiis curatis incorporatis *pleno jure* monasterio pertinet provisio rectoris ad solum superiorem monasterii, . . . quia in hujusmodi beneficiis non fit propria institutio, sed potius provisio aliqua administratoria, quum titulus semper penes monasterium remaneat et propterea numquam proprie vacare censeantur. *Reiffenstuel*, lib. III., tit. 37. *De capellis monach.*, n. 8.

[2]) Notandum tamen, quod quamvis pro lubitu et absque praescitu episcopi superiores regulares amovere valeant prius deputatum, tamen aliquem in hujusmodi beneficio constituere nequeant, nisi prius ab episcopo fuerit approbatus, textu expresso Concilii trident., sess. 25 de reform. c. 11. *Reiffenstuel*, l. c..

[3]) Wenn das österreichische Gesetz vom 7. Mai 1874, im Widerspruch mit dem Rechte der Kirche, vorschreibt, daß „im Falle der Bestellung eines Pfarrverwesers für inkorporierte Pfründen, der Bischof die hiefür aus-

Einsetzung (auch nicht eine institutio authorizabilis) statt, weil ja nicht der Bischof, sondern der Ordensobere die Ausübung der dem Kloster inhärirenden cura animarum dem auf beliebigen Widerruf anzustellenden Vikar überweise, obschon dieser in Beziehung auf die Verwaltung der ihm übertragenen Pfarrseelsorge dem Bischofe unterworfen sei: unbeschadet natürlich des Rechtes des Ordensobern, gleichfalls (jure cumulativo) die Aufsicht über seinen Untergebenen auch in Ausübung der Seelsorge zu führen.

Die Befugnis des Prälaten anlangend, persönlich seelsorgliche Funktionen in den seinem Kloster pleno jure inkorporierten Pfarrkirchen vorzunehmen, wurde eine landsmännische Achtung gebietende Auktorität, der berühmte Kanonist Engel, aus dem Stifte Melk, angerufen, der ausdrücklich lehre, daß, da dem Pfarrvikar bloß die Ausübung der Seelsorge auf Widerruf vom Ordensobern übertragen sei, diesem das Recht nicht abgesprochen werden könne, auch selbst, in eigener Person, in Sachen der seinem Kloster stets zustehenden cura animarum zu fungieren, und daß alsdann der Vikar einstweilen (tantisper, d. h. so lange als der Obere selbst fungire) als widerrufen zu betrachten sei.[1])

ersehene Person der Landesbehörde anzuzeigen habe (§ 6),' so darf daraus nicht gefolgert werden, es sei der betreffende Kandidat durch eigentliche Nomination, im juristischen Sinne des Wortes, dem Ordinarius in Vorschlag gebracht worden. Der Prälat hat nach wie vor den Vikar für seine Ordenspfründe aus der Zahl der vom Bischof pro cura approbierten Priester seines Klosters frei zu ernennen und dem Ernannten sodann — nach der unkanonischen Bestimmung des Staatsgesetzes — der Landesbehörde durch den Bischof anzeigen zu lassen. So die Verteidiger der Privilegien der Ordensobern.

[1]) Quaeri etiam posset, penes quem sit cura animarum in unitis ecclesiis an penes vicarium vel rectorem loci, cui unita est ecclesia vel penes utrumque? Resp. distinguendum esse inter vicarios perpetuos et temporales; nam in vicarios perpetuos censetur tota cura translata, adeo ut rector loci principalis in dictam curam se ingerere audiendo ibidem confessiones aliave sacramenta administrando non possit. In vicarium autem temporalem seu ad nutum amovibilem tantummodo exercitium curae transfertur, *et ipsa cura adhuc penes rectorem loci principalis residet, et si per eum exerceatur, intelligitur vicarius tantisper revocatus.* Lib. III, t. 37, *de capellis monach.*, § 2, n. 20.

Dazu wurde auch namentlich betont, daß der wohlbegründeten Lehre Engels das oben für die Ausschließung der Ordensobern angeführte Responsum der Sacra Congregatio Concilii vom J. 1847 nicht entgegenstehe, weil dasselbe auf ganz andern Voraussetzungen beruhe und sich auf Verhältnisse beziehe, wie sie in Österreich, zumal in der Diözese St. Pölten, nicht vorhanden seien; aus dem Vortrag des Referenten, dem opus secretarii[1]), gehe nämlich deutlich hervor, daß das römische Tribunal die Einmischung des Ordensobern in die Ausübung der Pfarrseelsorge aus drei Gründen für unstatthaft erkläre: erstlich, weil derselbe in keiner Weise vom Ordinarius pro cura animarum approbiert sei;[2]) zweitens, weil aus solcher eigenmächtiger Einmischung des pro cura nicht approbierten Klostervorstehers in die Führung der Pfarrgeschäfte leicht ein Eingriff in die dem Bischof ausschließlich zustehende Jurisdiktion über das Volk erwachsen könnte;[3]) drittens endlich, weil bei etwaiger Meinungsverschiedenheit zwischen den Obern und dem Vikar die zur gedeihlichen Verwaltung notwendige Einheit Schaden leiden müßte;[4]) von derartigen Ausschließungsgründen könne aber bei der gegenwärtigen Lage der Dinge in Österreich keine Rede sein; unsere hochwürdigsten Prälaten seien schon längst vor ihrer Erhebung auf die herkömmliche Weise, (oft sogar im Generalkonkurs, d. h. dem periodisch stattfindenden allgemeinen Pfarrbefähigungsexamen) vom Bischof pro cura geprüft und approbiert worden; zudem könne bei ihrer anerkannten Weisheit, Umsicht und Erfahrung nicht im Entferntesten an Vorkommnisse gedacht werden, wie sie die Konzilskongregation in dem entgegengehaltenen Falle von Savona an zweiter und dritter Stelle mit als Grundlage ihrer Lösung angenommen habe; man dürfe sich somit, trotz dieser scheinbar entgegenstehenden römischen Antwort, ohne Bedenken an die Doktrin des gelehrten P. Engel halten, ohne

[1]) Bei *Lingen-Reuss, Causae selectae* in S. Congregatione Cardinalium Concilii Tridentini interpretum propositae, pp. 840—841.

[2]) Der Fall handelt vom Lokalprior des Karmeliterklosters in Savona, von dem es ausdrücklich heißt, daß derselbe ‚ab Episcopo non approbatus‘ sei. L. c.

[3]) Jus aliquod exercere in subditos parochianos privative ad Episcopum spectat. L. c.

[4]) Ob facilem opinionum collisionem Priorem inter et vicarium sive in sacramentorum administratione sive in recta parochianorum disciplina et moribus instituendis gravissima mala orirentur. L. c.

jedoch jemals seine wiederholte Mahnung zu übersehen, daß bei Untersuchung und Entscheidung von Fragen aus diesem Gebiete vor allem auf etwaige partikularrechtliche Normen (Gewohnheit, Übereinkommen, Statut, Privileg, Verjährung u. s. w.) zu achten sei.[1]) — Und so lautete denn das Endergebnis der geführten Diskussion dahin, daß auch die Herren Prälaten den ausgeschriebenen päpstlichen Segen in ihren Ordenspfarrkirchen erteilen dürften.

N. Nilles S. J.

Eine ungedruckte deutsche Ablaßlehre des Mittelalters. In den Beichtbüchern des Mittelalters, sowohl in den lateinischen als in den deutschen, ist nur selten vom Ablaß die Rede. Um so größeres Interesse beansprucht daher eine kurze deutsche Ablaßlehre, die in einem weitverbreiteten Beichtbuche jener Zeit sich vorfindet.

Von diesem Beichtbuche verwahrt die Münchener Hof- und Staatsbibliothek mehrere Abschriften. Die älteste dieser Abschriften bietet uns wohl Cod. germ. 324, fol. 4—62. Hier heißt es am Schlusse: Explicit libellus penitentialis bonus et utilis anno M°. CCCC°. 9°. Dies Explicit, das in den andern Abschriften fehlt, stammt ohne Zweifel nicht von dem Verfasser, sondern von dem Abschreiber. Aber wie dem auch sei, wir werden jedenfalls kaum irregehen, wenn wir annehmen, daß die Schrift gegen Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden ist. Dieselbe enthält lateinische und deutsche Ausführungen; doch sind die lateinischen Erklärungen viel kürzer gehalten, als die deutschen. Der Verfasser wünschte dringend, daß man beim Abschreiben sowohl die lateinischen als die deutschen Ausführungen beibehalte: ‚Ich bitte, wer das Büchlein schreiben will, daß er das Latein ohne das Deutsche nicht schreibe, noch das Deutsche ohne das Latein; denn eines ohne das andere nicht vollkommen ist.‘ Diesem Wunsche wurde indessen von den meisten Abschreibern nicht entsprochen. In Cod. germ. 620, fol. 79—156, findet sich allerdings der vollständige Text, wie in Cod. germ. 324. Andere Kopisten ließen aber die lateinischen Erörterungen einfach beiseite und begnügten sich, den deutschen

[1]) Interim in hac materia censeo plurimum tribuendum esse locorum consuetudini, concordiis et contractibus et particularibus praescriptionibus. L. c., n. 12, col. *de privilegiis monaster.*, priv. 46, II, n. 8.

Text abzuschreiben; so ein gewisser Johann Stockhaymer, dessen Abschrift vom Jahre 1424 in Cod. germ. 292, fol. 56—75 enthalten ist. Cod. germ. 744, fol. 129—136, und Cod. germ. 1121, fol. 221—224' enthalten bloß die dogmatischen Erörterungen über die drei Teile des Bußsakraments, über Reue, Beichte und Genugtuung, während der ziemlich ausführliche Beichtspiegel ganz weggefallen ist. Eine Bamberger Handschrift, die H. Weber (die Bamberger Beichtbücher aus der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts. Kempten 1885), welcher die vollständigen Münchener Abschriften nicht kannte, veröffentlicht hat, enthält den vollständigen Beichtspiegel, aber ohne die Ausführungen über Genugtuung und Ablaß, und nur mit einem Teil der Erörterungen über die Reue. Den vollständigen deutschen Text enthält auch eine Handschrift der herzogl. Bibliothek zu Gotha (Cod. chart. A. Nr. 214.), wovon die Münchener Staatsbibliothek eine im vorigen Jahrhundert hergestellte Abschrift besitzt: Cod. germ. 4889.

Das mittelalterliche Beichtbuch zerfällt in drei Teile, wovon der erste von der Reue, der zweite von der Beichte, der dritte von der Genugtuung handelt. In diesem dritten Teile findet sich nun auch eine gute Erklärung des Ablasses, die hier aus Cod. germ. 324, fol. 60b bis 61a, wortgetreu abgedruckt werden soll.

‚Der ablas löst den menschen *von der peyn*, der er gegen got vervallen ist umb die sünde, *wann er rew umb die sünde hat gehabt und gepeichtet*. Als man gemainichlichen spricht, das virtzig tag des ablas die nemen also vil der pein ab umb die sünde, als virtzig tag gesatzt puesse hye oder in dem vegfewr, und recht als einem püsser virtzig tag der puesse pesser sein wenn [denn] dem andern, darumb das einer in grosser ynnikeit und genaden [ist] und nymmer sündet und die püss heltet pas wenn [besser als] der ander, also hilffet auch der ablas einem mer denn dem andern. Du solt auch merkhen, das virtzig tag der püsse pesser sein zu merung der genaden und ewigen fräwden wann [denn] XL tag ablas. Man mag vinden zwen menschen gleich in tugenden oder in sünden, under den ainer das chräwtz an sich nimpt und zeucht über mer; wirt er erslagen, der vert an underlas gen himel. Der ander wird ein münich in einem closter oder ein warhaftiger püsser; stirbet er, so mus er leicht [vielleicht, wie in den andern Abschriften zu lesen ist] manig jar in dem vegfewr püssen. Aber wenn er gen himel chümpt, so hat er vil mer fräwden wenn (als] der

erste; wenn [denn] die puesse geschicht zu der merung der tugenden und der genaden, aber der ablas geschicht zu ablegung der pein umb die sünde.

Wo von aber der ablas chöme und wie gut er müg gesein, das solt du merkhen: In der chirchen der marträr gottes der sind vil, die da grosse pein und marter geliten habent, und es doch nicht mit iren sünden verdynet haben, und auch vil marträr, die marter geliten haben, die chain sünde auf yn nicht hetten. Das was [war] alles noch nichts wider die grossen marter unsers herren Jhesu Christi; wenn [denn] die wär allein genug gewesen für aller welt pein und sünde, und also vil, und wären halt tawsend welt. Nu dörfft er der pein und marter nicht geliten haben für sich selber noch zu puess, wenn [denn] er chain sünde nye getet, noch auch nicht zu lon, wenn [denn] er selber das lon ist, und die genade, und die fräwde. Aber das lon, das unser herr Jhesus Christus und die marträr verdienet habent, das ist gelegt wordden in den schatz der kirchen. Zu dem schatz hat got gegeben die slüssel sand peter; darumb wo man sand peter anmalet, da hat er den slüssel in der handt zu einem zeichen, das er gewalt hat, von dem schatze zu pinden (Cod. germ. 620, entbinden. Cod. germ. 744 und 292: nemen) nach der kirchen notdürft, als vil als er wil. Darumb mag nyemant wenn [denn] der pabst ain grossen ablass geben und gemainen für all sünde und für all pein;[1]) wann [denn] er ein recht nachkümling ist sand peters, so er den gewalt sand peters hat. Awer die andern prelaten, die under dem pabst sein, und die priester mügen nicht mehr ablas geben, wenn [denn] yn erlawbet ist von dem pabst. Also nimpt der pabst oder der priester aus dem schatz der heiligen kirchen, den unser herr ihesus christus und die heiligen getzewgt haben und gelten [bezahlen] für den menschen, als vil als er sein wirdig ist, das er nicht in tödlichen sünden ist und das er tut das werkch, darumb sy den

[1]) Am Rande steht hier die lateinische Bemerkung: Solus papa potest absolvere a pena et a culpa. Es liegt auf der Hand, daß hier die absolutio a pena et a culpa, oder ‚der gemeine (allgemeine) Ablaß für alle Sünde und für alle Pein‘, einem damals üblichen Sprachgebrauche gemäß, nichts anders bedeutet, als einen vollkommenen Erlaß der Sündenstrafen.



ablas geben. Nyemant sol awer die puesse underwegen lassen durch des ablas willen, *wann* [*denn*] *der ablas is nymant nutze, er sey denn ein warer püsser und hab rew umb die sünde.* Nu ist er nicht ein warer püsser, der sein gesatzte puss nicht halden wil, wenn er mag. Wär aber das der mensch stürbe, ee er sein gesatzte puess verpracht, so chäm ym der ablas zu hilff und stünd für die gesatzten puesse. Auch wais der mensch nicht, ob ym die gesatzt puesse und der ablas, den er verdienet hat, mügen abnemen die pein des vegfewrs allzumal [ganz] oder nicht. Darumb sol er ablas verdienen, so er maist müg, und allerlay gute werkch tun, darumb das ym die pein allzumal vergeben werde.'

München. N. Paulus.

Die verloren geglaubten philosophischen Schriften des Johann von Wesel. Von dem Erfurter Professor Johann von Wesel (vgl. über ihn die in der Zeitschrift f. kath. Theol. 1900, S. 645 angegebene Literatur) sagt Luther einmal in einer Schrift vom Jahre 1539: ‚Johann Wesalia hat zu Erfurt mit seinen Büchern die hohe Schule regiert, aus welchen ich daselbst auch bin Magister geworden.' Da Luther zu Erfurt Magister artium geworden, so kann es sich hier nur um philosophische Schriften handeln. Von Wesels philosophischen Schriften kannte man bisher nur die handschriftlichen in der Erfurter Bibliothek verwahrten Quaestiones de libris physicorum Aristotelis. Seine Logik soll nach Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande. Band IV. Leipzig 1870. S. 231) verloren gegangen sein. Dieselbe findet sich indessen handschriftlich auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, in Cod. lat. 6971.

Dieser Kodex, ein Foliobano von 276 Blättern, enthält zunächst (Fol. 1—75) den ersten Teil der Logik, oder, wie man im Mittelalter sagte, die alte Logik: Johannis de Wisalia (!) doctoris in universitate Basiliensi vetus ars. Am Ende heißt es: Et sic est finis in vigilia sti michaelis archangeli. Anno dni 1462 basilee. Per me Jacobum praxatoris de augusta. Explicit vetus ars venerabilis doctoris Johannis de wisalia in alma universitate basiliensi 1462. Demnach haben wir vor uns das Kollegienheft eines Augsburger Studenten, der 1462 in Basel studierte. Der junge schwäbische Philosoph dachte wohl manchmal beim Abschreiben der trockenen Vor-

lesungen an seine liebe Heimat; daher auch der Ausruf auf Blatt 63b: „Hie Augspurg!“

Auf Blatt 78 beginnt der zweite Teil der Logik: Exercicium nove loyce. Am Schlusse heißt es auf Blatt 157: Explicit nova loyca eximii doctoris Joannis de wisalia in alma universitate basiliensi 1462. Dann folgt ein leeres Blatt mit dem Vermerk: Ille liber pertinet Jacobo Jacobi praxatoris filio. Der sich hieran anschließende (Bl. 158—194) Kommentar in Aristotelis libros de anima, von demselben Augsburger Studenten 1463 zu Basel geschrieben, ist wohl auch von Wesel; dagegen dürfte ein weiterer Traktat de anima, von einer andern Hand geschrieben (Bl. 195—231), von einem andern Verfasser herrühren. Ob die weiter folgenden (Bl. 232 ff.) Regule logice Wesel angehören, muß dahingestellt bleiben.

Johann v. Wesel war 1461 als Professor der Theologie nach Basel gekommen. Wie jedoch aus den oben stehenden Aufzeichnungen des Augsburger Studenten hervorgeht, hat er in den Jahren 1462 und 1463 nicht über Theologie, sondern über Philosophie gelesen. Es fehlt denn auch sein Name in dem Verzeichnis der Basler Theologieprofessoren, die am 18. Oktober 1462 ihre Vorlesungen begannen (vgl. W. Vischer, Geschichte der Universität Basel. Basel 1860. S. 206). Allem Anscheine nach hat Wesel im Laufe des Jahres 1463 Basel wieder verlassen, um als Domprediger nach Worms zurückzukehren.

München. N. Paulus.

L. Rosenthals Katalog. Liebhaber älterer Drucke machen wir aufmerksam auf den soeben von Ludwig Rosenthal veröffentlichten Bücherkatalog, den 105. seines bedeutenden Lagers, der nicht minder durch seine Reichhaltigkeit als durch die wohl einzig dastehende Art der Bearbeitung alle Beachtung verdient, denn er enthält in mehr als 2000 Nummern Wiegendrucke und Bibliographie der vor 1501 gedruckten Bücher mit 48 Faksimiles, und bietet so ein Spiegelbild der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts herrschenden Literatur. Wir haben darin eine handgreifliche Widerlegung des so oft gehörten Märchens, erst Luther habe die h. Schrift unter der Bank hervorgeholt, denn kein Werk ist schon damals an den verschiedensten Orten so durch den Druck verbreitet worden wie gerade die h. Schrift, nicht nur in lateinischer als auch in deutscher Sprache. Die Anordnung in diesem Kataloge geschah streng chronologisch und beruht auf forg-

fältiger, oft sehr mühsamer wissenschaftlicher Untersuchung. Die Länder werden in der Reihenfolge aufgeführt, wie sie sich die Buchdruckerkunst angeeignet haben, ebenso die einzelnen Städte in diesen Ländern, und die Buchdrucker in den Städten folgen sich wieder nach den Jahren der Eröffnung ihrer Druckerei. Daraus ergibt sich was für die Geschichte der Kultur nicht ohne Interesse ist, daß Deutschland an der Spitze steht, in Deutschland Mainz, in Mainz Gutenberg. Von diesem berühmten Meister fanden wir hier einen Druck, der nach dem Urteil bedeutender Fachmänner das früheste größere Erzeugnis seiner langwierigen Versuche ist: das viel besprochene und beschriebene nur in diesem einen Exemplar bekannte Missale speciale, das wohl vor 1450 gedruckt sein dürfte. Es folgen nun Druckwerke aus fast allen bekannteren Ländern Europas, auch Böhmen (Pilsen, Prag), Spanien und Portugal (Toledo, Salamanca, Lissabon) fehlen nicht. Die Nummer 1563 bis 2002 enthalten eine äußerst wertvolle Incunabel-Bibliographie. Außer den bekannteren unentbehrlichen Werken von Panzer, Hain, Copinger, Proctor u. A. treffen wir eine große Anzahl von seltenen Monographien über einzelne Drucker und Druckorte. 48 Faksimiles geben interessante Holzschnitte und Typenproben wieder und veranschaulichen den Text besonders seltener Stücke. Um eine bequeme Durchsicht zu ermöglichen und den reichen Inhalt des Kataloges recht nutzbar zu machen, sind ihm fünf sorgfältig bearbeitete Register beigegeben. So hat dieser Katalog schon an und für sich bleibenden Wert und leistet den Bibliographen wesentliche Dienste.

H.

Kleinere Mitteilungen. Eine antiquierte mittelalterliche Meßrubrik. In mehreren alten Missalien, wie z. B. im Augsburger vom Jahre 1510 und im Brixener vom Jahre 1511[1]) findet sich am Schlusse der ,Negligentiae et defectus in Missa contingentes' unter der Überschrift ,Nova species apparens in sacramento' folgende Rubrik: ,Quando corpus Christi apparet in specie pueruli vel carnis cruentae, vel consimili modo: non debet sumi ab illo, cui sic apparet. Et si omnibus appareat:

[1]) Beide oberhirtlich approbiert und zum allgemeinen Gebrauche vorgeschrieben: Das erste in der Augsburger Diözese vom Bischof Heinrich von Lichtenau, das andere in der Brixener vom Fürstbischof Christoph von Schrofenstein.

debet cum reliquiis in loco apto poni'. — Über die Provenienz u. Geschichte dieser liturgischen Vorschrift gibt der Herausgeber keinen nähern Aufschluß. Er beschränkt sich darauf, das Kapitel: Negligentiae et defectus' mit der allgemeinen Angabe zu schließen: ,Haec brevissime ex doctorum sententiis absque allegationibus pro christianae religionis utilitate succinctius comportata sunt' (Augsburg. S. CCXXXVIII, Brixen S. CCXLVII). Zum Verständnis der Rubrik dürfte herangezogen werden können, was Prälat Msgr. Franz Adolf in der ,Messe des deutschen Mittelalters' aus vielen Legenden mitteilt, daß nämlich der allerheiligste Leib Christi in der konsekrierten Hostie oft in Gestalt eines Knäbleins oder auch in Fleisch (oder Blut) verwandelt erschienen ist (S. 96). N. N.

Musica sacra. Für die Erforschung der Geschichte und Entwicklung des liturgischen Gesanges sind die zwei großen kirchenmusikalischen Werke des gelehrten Abtes von St. Blasien im Schwarzwald, Martin Gerbert, O. S. B. († 1793) von grundlegender Bedeutung. Gerbert hatte vor seiner Erhebung zur Abtwürde auf jahrelangen Reisen durch Frankreich, Italien, Österreich, Bayern und durch alle Teile Schwabens und Alemanniens die Materialien dazu gesammelt. Das erste *De cantu et musica sacra* a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus erschien 1774 in der Stiftsdruckerei St. Blasien und umfaßt zwei starke Quartbände. Das zweite *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* potissimum ex variis Italiae, Galliae et Germaniae codicibus manuscriptis collecti et nunc primum publica luce donati erschien ebendort i. J. 1784 in drei Quartbänden. Von diesem letzteren Werk, das selten geworden und daher nur um hohen Preis (500 K = 400 M) antiquarisch zu erhalten ist, will die Buchhandlung Ulrich Moser in Graz einen Neudruck veranstalten, wenn sich 150 Subskribenten finden; die Neuausgabe soll in drei Klein-quart-Bänden erscheinen mit über 1200 zweispaltig gedruckten Seiten und wird in Halbfranz gebunden pro Band nicht über 20 K (= 20 Fr = 16.50 M) kosten. Subscriptionen sind an die genannte Firma womöglich direkt einzusenden.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Leo XIII. und die Wissenschaft.

Von **Michael Hofmann** S. J.

Die Bedeutung des ehrwürdigen Greises, an dessen Sterbelager beinahe die ganze zivilisierte Welt teilnehmend stand, ist vielleicht von niemand so zutreffend und ergreifend ausgesprochen worden, als von dem in Kopenhagen erscheinenden protestantischen Blatte ‚Middegsposten‘ in den Sätzen: ‚. . . Der Papst liegt im Sterben! Eines der großen, klaren Weltlichter droht ausgelöscht zu werden. Bald wird es für einen Augenblick dunkel werden, und der Mensch, der die Dunkelheit fürchtet, wird sich ängstigen‘.

Wenn das Pontifikat Leo XIII. große und bewundernswerte Erfolge auf den verschiedensten Gebieten erzielt hat, wie beispielsweise in der Ausbreitung des katholischen Missionswerkes und in Neuorganisierungen der mannigfachsten Art, so wird doch der Stern seiner Lehrweisheit, wie er vorzugsweise in seinen zahlreichen Rundschreiben an den Erdkreis erglänzt, die schönste, unverwelkliche Zier seines langen Pontifikates bilden.

Waren die tiefe Frömmigkeit und edle Herzensgüte, welche in bewundernswertem Bunde mit einem energischen Willen stand, Eigenschaften, welche Leo XIII. nicht bloß die Liebe der Katholiken, sondern auch die aufrichtige Verehrung aller edeldenkenden Andersgläubigen gewannen, so blieb doch die Tiefe und Vielseitigkeit, ja Universalität seines Geistes gleichsam das charakteristische Juwel dieses

Papstes, der gerade dieser Vorzüge wegen für alle Zeiten zu den bedeutenderen und hervorragenderen Nachfolgern des hl. Petrus zählen wird.

Wenn im folgenden die Bedeutung Leo XIII. für die Wissenschaft, speziell für die Theologie in schlichten, kurzen Umrissen zu zeichnen versucht wird, so ist das nicht bloß eine Pflicht der Pietät, sondern ein wahres Herzensbedürfnis, welches der tiefsten Verehrung gegenüber diesem Lumen de coelo entquillt, das seinen milden, reinen Strahl hineinleuchten läßt in eine Welt voll Finsternis.

Ebenso wahr als zutreffend schrieb einst La Mennais: ‚Ich muß es sagen, denn nie kann es zu oft wiederholt werden, alles entspringt aus den Lehren: Die Sitten, die Literatur, die Verfassungen, die Gesetze, das Glück der Staaten und ihre Mißgeschicke, die Zivilisation, die Barbarei und jene schrecklichen Krisen, welche die Völker fortreißen oder sie erneuern . . . Ist die Lehre rein und wahr, so ist auch die allgemeine Richtung der Handlungen gerade und mit der Ordnung harmonisch verbunden; ist dagegen die Lehre irrig, so arten die Handlungen aus; denn der Irrtum verdirbt und die Wahrheit vervollkommnet‘[1]). — Als das weitschauende Auge Leo XIII. zu Beginn seines Pontifikates die Weltlage überblickte, erkannte er in dem ‚traurigen Bilde aller Übel, die auf dem menschlichen Geschlechte allüberall lasten‘, als erste obenanstehende Ursache: ‚die so weit verbreitete Untergrabung der höchsten Wahrheiten, auf denen, wie auf einem festen Fundamente, der Bestand der menschlichen Gesellschaft ruht‘[2]). Darum sprach er in diesem ersten Manifeste an die katholische Welt, mit ausdrücklicher Berufung auf seine Vorgänger, speziell ‚Pius IX. höchstseligen Angedenkens‘, seine volle Übereinstimmung mit deren Verdammungsurteil gegenüber den modernen Irrtümern aus, und ‚bestätigte und wiederholte von dem Apostolischen Lehrstuhle der Wahrheit aus alle diese Apostolischen Verurteilungen‘[3]). Weil es ferner ‚klar und über allen Zweifel erhaben ist, daß die bürgerliche Gesellschaft keine sicheren Fundamente mehr hat, wenn sie nicht auf den ewigen Grundsätzen der Wahrheit und den unwandelbaren Gesetzen des Rechtes und der Gerechtigkeit ruht‘[4]), so suchte Leo, dem

[1]) Essai sur l'indifférence l. I. Chap. I. 3. 4. alin.

[2]) Erstes Rundschreiben Leo XIII. vom Osterfeste 1878 (21. April Inscrutabili). Herder'sche Ausgabe I, S. 2.

[3]) A. a. O. S. 16.

[4]) A. a. O. S. 6.

klugen Manne vergleichbar, ‚der sein Haus auf einen Felsen gebaut hat‘[1]), sein Lehrgebäude der Wahrheit vor allem auf dem Felsengrund der Philosophie aufzurichten, wie es in demselben ersten Rundschreiben zum Ausdruck gebracht ist: ‚Je gewaltigere Anstrengungen die Feinde (der Wahrheit) machen, um unerfahrenen Menschen und besonders Jünglingen solche Lehren vorzutragen, welche den Geist verdunkeln und die Sitten verderben, desto eifriger ist dahin zu streben, daß nicht bloß die Unterrichtsmethode eine entsprechende und gründliche sei, sondern ganz besonders der Unterricht selbst . . . in voller Übereinstimmung mit der katholischen Lehre stehe, ganz besonders aber die Philosophie, von welcher die richtige Auffassung der übrigen Wissenschaften großenteils abhängt, und welche nicht darauf hinzielt, die göttliche Offenbarung zu untergraben, sondern mit Freuden ihr vielmehr den Weg bahnt und sie den Angreifern gegenüber in Schutz nimmt‘[2]).

Aber gerade die Grundlage aller natürlichen Wissenschaften war erschüttert, die Philosophie war auf Irrwege geraten. Seitdem besonders in Deutschland das Vorurteil großgezogen war, daß, wie der edle Trendelenburg bemerkt, jeder Philosoph sein höchsteigenes System, seinen besonderen Spiegel zum Auffangen der Welt aufstellen zu müssen glaubte, war nicht bloß der größten Willkür ein weites Tor geöffnet, es war auch mit dem hochmütigen Beiseitesetzen der geistigen Errungenschaften vergangener Jahrhunderte die lebensvolle Entwicklung der ersten aller natürlichen Wissenschaften zu deren größtem Nachteil durchschnitten. Mit scharfem Blick durchschaute Leo den Schaden dieses Subjektivismus. ‚An die Stelle der alten Schule trat hie und da eine neue Methode zu philosophieren . . . indem man sich die Freiheit wechselseitig herausnahm und gewährte, alles Beliebige nach Willkür und Gutdünken vorzubringen. Als nächste Folge hievon ergab sich eine ungesunde Vervielfältigung der philosophischen Systeme mit verschiedenen und sich widersprechenden Anschauungen . . . Diese mannigfaltigen philosophischen Systeme haben ein wankendes Fundament, da sie auf dem Ansehen und Gutdünken der einzelnen Lehrer beruhen und schaffen eben deswegen keine feste, dauernde und starke, sondern nur eine wankende und oberflächliche Philosophie‘[3]).

---

[1]) Matth. 7, 24.
[2]) A. a. O. S. 18.
[3]) Aeterni Patris, Herder'sche Ausgabe I, 90. 92.

In dem umfangreichen, hochbedeutsamen Schreiben vom 4. August 1879[1]), das als herrliche Lobrede auf die Philosophie bezeichnet werden darf, wies Leo XIII. die Bischöfe des Erdkreises auf die Tragweite dieser Disziplin hin, auf die herrlichen Früchte, welche sie reifen läßt, sowie auf die Gefahren, welche eine in irrige Bahnen geleitete Philosophie den übrigen Wissenschaften und dem ganzen Verkehr der Menschen untereinander bereitet. In der lebensvollen Verbindung mit den großen und edlen Geistern vergangener Jahrhunderte erblickte der kundige Arzt das beste Heilmittel für alle die Schäden, welche falsche ‚Weltweisheit und leerer Trug'[2]) in der Menschheit seit mehreren Generationen verursacht hatte.

Als unübertroffenen Meister, die alte wahre Lebensweisheit und ihre Segnungen unseren Zeiten und Verhältnissen nahe zu bringen, stellte Leo XIII. jenen Mann hin, der nach dem Ausspruche Cajetans ‚weil er die alten heiligen Lehrer aufs höchste verehrte, darum gewissermaßen den Geist aller besaß'[3]) — Thomas von Aquin. Worin sein Verdienst bestand, und welche Vorzüge dem demütigen Sohne des hl. Dominikus und Fürsten der Scholastik eignen, drückt Leo in den Worten aus: ‚Die Lehren (der großen Denker alter Zeiten) sammelte und faßte Thomas, wie die zerstreuten Glieder eines Körpers, in Eins zusammen, teilte sie nach einer wunderbaren Ordnung ein und vervollkommnete sie vielfach derart, daß er mit vollem Recht als ein ganz besonderer Hort und Schmuck der katholischen Kirche gilt. Ausgerüstet mit einem gelehrigen und scharfsinnigen Geiste, einem leicht fassenden und treuen Gedächtnisse, von höchst reinen Sitten, einzig die Wahrheit liebend, an göttlicher und menschlicher Wissenschaft überreich, hat er der Sonne gleich den Erdkreis ... mit dem Glanz seiner Lehre erfüllt. Es gibt kein Gebiet der Philosophie, das er nicht scharfsinnig und zugleich gediegen behandelt hätte ... Hiezu kommt, daß der englische Lehrer die philosophischen Schlußfolgerungen aus den Ideen und Prinzipien der Dinge ableitete, welche von der weittragendsten Bedeutung sind, und eine Saat fast unendlich vieler Wahrheiten gewissermaßen in ihrem Schoße bergen ... Da er diese Methode zu philosophieren auch bei Widerlegung der Irrtümer anwandte, so ist es ihm gelungen, daß er allein alle Irr-

---

[1]) Aeterni Patris, Herder'sche Ausgabe I, 54 ff.

[2]) Koloss. 2, 8.

[3]) In 2. 2. q 148. a. 4 in fin.

tümer der Vorzeit überwand, und zur Widerlegung jener, welche in beständigem Wechsel in Zukunft auftreten, unbesiegbare Waffen dargeboten hat. Indem er außerdem genau . . . zwischen Vernunft und Glaube unterschied, beide aber in einem Freundesbunde einte, hat er . . . für beider Würde Sorge getragen, so zwar, daß die Vernunft, auf den Flügeln des hl. Thomas zu ihrer höchsten menschlichen Vollendung emporgetragen, nun kaum mehr höher zu steigen vermag, noch der Glaube von der Vernunft kaum weitere oder triftigere Beweise fordern kann, als er schon durch Thomas erlangt hat'[1]).

Leo verfehlte auch nicht, ausdrücklich anzuempfehlen, ‚das Alte fortzubilden und zu vervollkommnen'[2]), und zu betonen: ‚wenn Scholastiker in manchem zu spitzfindig waren, oder anderes von ihnen weniger vorsichtig gelehrt worden ist, wenn etwas mit den ausgemachten Lehrsätzen der späteren Zeit weniger übereinstimmt, oder endlich, in welcher Weise dies nur immer sein mag, unhaltbar sich zeigt, so gedenken wir das keineswegs unserer Zeit zur Nachfolge vorzuhalten'[3]).

Die Mahnung des großen Lehrers an die Bischöfe: ‚zum Schutz und Schmuck der katholischen Lehre, zum Besten der Gesellschaft, zum Wachstum aller Wissenschaften die goldene Weisheit des hl. Thomas wieder einzuführen und so weit als möglich zu verbreiten'[4]), fiel nicht auf unfruchtbares Erdreich, sondern fand freudige Aufnahme und Befolgung in der katholischen Welt. Selbst in außerkatholischen Kreisen fand der vergessene oder zurückgesetzte große Lehrer des Mittelalters wieder Beachtung, ja Bewunderung. Der Jenaer Professor R. Eucken[5]) konnte nicht umhin, zu gestehen: ‚Thomas habe antike Forschung dem Denken des Abendlandes enger verknüpft . . . die Selbständigkeit wissenschaftlicher Arbeit anbahnen helfen . . . zur logischen Schulung der Geister erheblich beigetragen. Das alles hat er in milder und edler Gesinnung getan . . . In der Bildung großer Schlußreihen, dem Herstellen von Berührungen, dem Verbinden einer weiten Mannigfaltigkeit wird er von wenig Denkern übertroffen'. — Herr W. van

---

[1]) Aeterni Patris, Herder'sche Ausgabe I, S. 84. 86.

[2]) A. a. O. S. 92.

[3]) A. a. O. S. 100.

[4]) A. a. O. S. 100.

[5]) Die Philosophie des Thomas v. Aquino u. die Kultur der Neuzeit (Halle 1886 S. 11).

der Vlugt, Professor der Rechtsenzyklopädie und der Rechtsphilosophie an der Leidener Universität, veröffentlichte im ‚Gids‘ mehrere Artikel über den ‚Kampf um das Recht‘, worin er wiederholt mit höchster Verehrung des Aquinaten gedenkt; nur eine Stelle sei hier erwähnt: ‚Welch eine Überraschung für jene, die diesen Mann (Thomas) nur aus einer übelwollenden Überlieferung kannten, wenn sie endlich einmal ihm selbst in seinem Werke begegnen! Nein, wahrhaftig, kein Finsterling war jener Denker, der, nun ja, dem Denken seine Schranken zog, aber auch innerhalb derselben ihm eine Ehrfurcht bekundete, wie es sie vorher selten gefunden. Kein Sophist war jener Arbeiter, dessen Durst nach Wissenschaft . . . noch zu jedem spricht, der ein Riesenwerk, so solid, wie es bei den Mitteln jener Zeit nur möglich war, zu verstehen vermag . . . Kein Ketzerjäger war jener ‚katholische‘ Geist im besten Sinne des Wortes, der stets suchte, was zu versöhnen, nicht, was zu trennen geeignet war, . . . beim Zeichnen der Lehre des Gegners durchaus ehrlich . . . Ehre, wem Ehre gebührt! In mehr als einer Weise kann, vielleicht, die Verbreitung seiner ‚goldenen Weisheit‘ der menschlichen Gesellschaft zum Heile dienen‘[1]. — Der berühmte Göttinger Rechtslehrer Rudolf v. Ihering stellte der Moral- und Rechtsphilosophie des hl. Thomas ein hervorragend anerkennendes Zeugnis aus. Seine diesbezüglichen Worte sind schon des öfteren hervorgehoben und angeführt worden. — Der Berliner Theologieprofessor Dr. Otto Pfleiderer, seinerzeit einer der fortgeschrittensten Protestantenvereinler, nahm nicht Anstand, auf dem 1886 abgehaltenen Protestantentage in öffentlicher Versammlung zu erklären, nachdem er der Förderung der Wissenschaft durch Leo XIII. freimütig das größte Lob gespendet hatte: ‚Der Papst hat einen von seinem Standpunkt aus sehr richtigen Griff getan, wenn er auf jenen Lehrer des Mittelalters zurückgriff, der in der Tat diese Vermittlung zwischen Kultur und Glauben in einer für seine Zeit meisterhaften Weise durchführte, auf den Scholastiker Thomas von Aquino‘[2].

Konnte Dr. Paulsen, Prof. der Philosophie an der Universität Berlin, den Zustand der modernen, nicht traditionellen christlichen Philosophie, mit dem Worte ‚Anarchie‘ charakterisieren, so hat Leo XIII. derselben Wissenschaft Einheit und unerschütterliche Festigkeit auf dem Fundamente des großen Aquinaten verliehen.

---

[1]) Zitiert in Stimmen aus Maria Laach, 38. B. S. 135. 136.
[2]) Ebd. 33. Bd. S. 548.

Auf dieser festen Grundlage hat Leo XIII. selbst weiter gebaut in jenen großartigen Enzykliken, welche sein unsterblicher Ruhm bleiben werden und worin kaum eine der Grundfragen der Ethik und Politik der Gegenwart übergangen wurde. Am 10. Februar 1880 erschien die für das Familienleben und mithin für das Fundament der Staaten hochbedeutsame Enzyklika **Arcanum divinae sapientiae** ‚Über die christliche Ehe'[1]) und fand ihre entsprechende Ergänzung in der Belehrung ‚Über den Ursprung der bürgerlichen Gewalt' (**Diuturnum illud**) vom 29. Juni 1881[2]); ‚Über die christliche Staatsordnung (**Immortale Dei**) vom 1. November 1885[3]); ‚Von der menschlichen Freiheit' (**Libertas**) vom 20. Juni 1888[4]); ‚Von den wichtigsten Pflichten christlicher Bürger' (**Sapientiae christianae**) vom 10. Jänner 1890[5]) u. s. w. Überall spricht der Rechtsphilosoph, der in der Schule des Aquinaten gelernt, von den Tatsachen auszugehen und daraus klar und bestimmt seine Begriffe aufzustellen, scharf seine Folgerungen zu ziehen, die Einwände gewandt zu entkräften und lichtvoll zu lösen, den inneren Zusammenhang der Fragen organisch zu beleuchten; der aber weder ins Unbestimmte schweift, noch viel weniger mit willkürlichen Hypothesen sich zufrieden gibt. Was Leo XIII. in seinem Rundschreiben **Aeterni Patris** als eine Frucht des eifrigen Studiums des Aquinaten bezeichnet hatte, bestätigen am glänzendsten die angeführten Rundschreiben: ‚Auch die häusliche und selbst die bürgerliche Gesellschaft, welche, wie wir alle wohl einsehen, durch das Gift verderblicher Meinungen in höchster Gefahr schwebt, würde ohne Zweifel viel mehr Ruhe und Sicherheit gewinnen, wenn auf den Akademien und in den Schulen eine gesündere und dem kirchlichen Glauben mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des hl. Thomas von Aquin enthalten. Denn was der hl. Thomas über die wahre Natur der Freiheit, welche in unseren Tagen in Zügellosigkeit ausgeartet ist, über den göttlichen Ursprung jedweder Autorität, über die Gesetze und ihre Kraft, über die väterliche und billige Gewalt der höchsten Obrigkeit, über den Gehorsam, den wir den höheren Gewalten schulden,

[1]) Herder'sche Ausgabe I, 105 ff.
[2]) Herder'sche Ausgabe II, S. 202 ff.
[3]) Herder'sche Ausgabe II, 335 ff.
[4]) Herder'sche Ausgabe III, 5 ff.
[5]) Herder'sche Ausgabe III, 99 ff.

über die gegenseitige Liebe, was er über diese und verwandte Gegenstände lehrt, hat eine äußerst starke und unbesiegbare Beweiskraft, zur Widerlegung aller jener Grundsätze des neuen Rechtes, welche der Ruhe des Gemeinwesens und dem öffentlichen Wohle als schädlich sich erweisen'[1]).

In ganz hervorragendem Maße bekundete Leo XIII. seine Meisterschaft, die Ideen des Aquinaten fruchtbar zu verwerten, in dem Rundschreiben über die Gefahren des Sozialismus, Kommunismus und Nihilismus (Quod Apostolici muneris) vom 28. Dezember 1878[2]); und vor allem in der Arbeiterenzyklika (Rerum novarum) vom 15. Mai 1891. Wie erstaunlich praktisch und lebendig die Lehrsätze alter Weisheit werden, wenn der welterfahrene Völkerlehrer sie auf die brennenden Fragen der Gegenwart anwendet, zeigt in auffallender Weise das letztgenannte Rundschreiben. ‚Die Gründe wie die Motive zu seiner ganzen sozialen Weltauffassung entnahm der Papst dem großen Lehrer der Kirche ... dem heiligen Thomas von Aquin. Und es ist keine Frage: Thomas von Aquin hat ein soziales Verständnis gezeigt in einer Zeit sozialen Unverstandes, das geradezu staunenswert genannt werden muß. Wie ein erhabener gothischer Dom, so vielgestaltig und doch so einheitlich mutet uns das Bild an, welches der Heilige von der menschlichen Gesellschaftsordnung in großen Zügen in der Summa und der summa c. g. entwirft, wie ein gothischer Dom, der hinaufstrebt zu dem Herrscher aller Dinge, dem hohen Himmelsherrn'[4]). — Der Baptisten-Prediger Thomas Dixon sprach in öffentlicher Versammlung zu New-York: ‚Diese Enzyklika ist eine der merkwürdigsten Kundgebungen, die jemals vom Vatikan gekommen ist ... Der Papst hat sich in diesem Schreiben als großer Gelehrter und Denker und mit allen großen Fragen der Gegenwart vertraut erprobt'[5]). Mit gleicher Anerkennung urteilten über dasselbe Rundschreiben hervorragende protestantische Tagesblätter. — In der Tat besitzt die ganze einschlägige, überreiche Literatur kein Werk, das über die Arbeiterfrage ein umfassenderes, gründlicheres und fruchtbareres Programm entwickelt hätte. Leo's XIII. Enzyklika Rerum

---

[1]) Herder'sche Ausgabe I, 96.

[2]) Herder'sche Ausgabe I, S. 27 ff.

[3]) Herder'sche Ausgabe III, S. 155 ff.

[4]) Pilatus i. Augsburger Postztg. 7. Aug. Nr. 175 (1903).

[5]) Kirchenztg. für das kathol. Deutschland 1900, 33 (7. April).

novarum ist zum Eckstein der christlichen Sozialpolitik und Sozialwissenschaft geworden.

* * *

Hat Leo XIII. den natürlichen Wissenschaften einen unberechenbaren Nutzen gebracht durch seinen Hinweis auf das einzige und unerschütterliche Fundament derselben in der wahren und echten Weltweisheit, so hat er eben so sorgsam dem Fundamente aller göttlichen Wissenschaft, den heiligen Schriften, seine Aufmerksamkeit geschenkt. Hatten ‚die Bestrebungen der Neuerer des sechzehnten Jahrhundertes'[1]) dem verhängnisvollen Subjektivismus in der Philosophie Vorschub geleistet[2]), so waren sie die eigentlichen Urheber für die subjektivistische Zersetzung der heiligen Schrift, deren unheilvolle Wirkungen seit einem Jahrhunderte progressiv immer fühlbarer werden. Dem Studium der heiligen Schrift, ‚diesem außerordentlichen Schutzmittel', das ‚Gott in seiner allweisen Vorsehung dem Menschengeschlecht verliehen', um ihm ‚auf übernatürlichem Wege die Geheimnisse seiner Gottheit, Weis- und Barmherzigkeit kund zu tun'[3]), wandte Leo XIII. eine ganz besondere fördernde Sorgfalt zu in seinem Rundschreiben vom 18. November 1893 **Providentissimus Deus** (‚über das Studium der heiligen Schrift') und in der Einsetzung einer ‚Biblischen Kommission' am Abende seines Lebens. Selten, oder vielleicht noch nie, sind so herrliche Worte über den Wert, die Erhabenheit und den überreichen Nutzen des Studiums der **sacra pagina** niedergeschrieben worden als von Leo XIII.[4]) Um diesen Born göttlicher Wahrheit möglichst weit zu erschließen, empfiehlt der Papst alle modernen Hilfswissenschaften, welche zugleich auch als Schutzwall für das von den Feinden der göttlichen Offenbarung bedrohte Kleinod benützt werden sollen[5]). Je zahlreicher die Angriffe sind, welche gegen dieses Heiligtum der Wahrheit unternommen werden, um so erfinderischer ist Leo's Sorge, sie zum Heile der gefährdeten Seelen abzuwehren. Doch geht die Hauptsorge dahin, die Segnungen dieser lautersten und erhabensten Wahrheits-Quelle, dieser ‚Seele der Theologie' möglichst zum Gemeingut der Menschheit zu machen, und darum unterläßt er nicht,

[1]) A. a. O.

[2]) Aeterni Patris, Herder'sche Ausgabe. S. 92.

[3]) Providentissimus Deus, Herder'sche Ausgabe IV, S. 92.

[4]) A. a. O. S. 96 ff.

[5]) A. a. O. S. 112 ff.

auch seine ‚Meinung über die beste Methode beim Betrieb dieser Studien mitzuteilen‘[1]).

Hatte der Protestantismus lange Zeit mit der Fabel, ‚Luther hat die Bibel unter der Bank hervorgezogen‘ die Herzen dem Papsttum zu entfremden gesucht, so muß jetzt der gläubige Protestant gerade den Papst als den Hort der göttlichen Offenbarung, welche der protestantischen Tendenzkritik der Bibel zum Opfer zu fallen in Gefahr steht, dankbar anerkennen. Dieser Gesinnung verlieh bekanntermaßen einen rührenden Ausdruck der ‚vielgenannte „Father Ignatius“, der Stifter des Mönchtums‘ in der anglikanischen Kirche.

Die Einsetzung einer eigenen biblischen Kommission, welcher 40 durch wissenschaftliche Arbeiten bekannte Exegeten der verschiedensten Länder als Konsultoren beigegeben sind, gehört dem letzten Pontifikatsjahre des großen Freundes der Wahrheit auf dem Stuhle Petri an. In der vatikanischen Bibliothek ist eine eigene Abteilung mit einer vollständig eingerichteten exegetischen Bibliothek dieser Kommission zur Verfügung gestellt, um selbst an der Lösung schwieriger Probleme zu arbeiten und in Zweifeln Aufschluß zu erteilen.

Hat Leo XIII. den grundlegenden Fundamenten der natürlichen und übernatürlichen Wissenschaft, der Philosophie und der heiligen Schrift nämlich, eine ganz besondere Sorgfalt zugewendet, so vergaß er deshalb andere Zweige des theologischen und profanen Wissens keineswegs. Im Gegenteil erwies sich sein universeller Geist als warmer, begeisterter Freund aller Wahrheit, wo immer er derselben begegnen mochte. Nur kurze Andeutungen sollen das eine oder andere Gebiet berühren.

Die kirchliche Rechtswissenschaft empfing durch Leo XIII. in einzelnen Teilen eine sehr beachtenswerte Ausgestaltung. Gegenüber den Verdächtigungen und Verleumdungen, welche gegen die Kirche, speziell deren vorgebliche Herrschsucht, in Werken der Wissenschaft und seichter Tages- und Tendenz-Literatur ausgestreut werden, zeichnete Leo in einem kanonistisch klassischen Rundschreiben[2]) (‚über die christliche Staatsordnung‘) die gesamte Stellung der katholischen Kirche zur Staatsgewalt. In ergreifend idealen Zügen stellt er der Menschheit die Regierungsgewalt in der bürgerlichen Gesellschaft vor Augen, wenn er schreibt, daß ‚deren Träger in gewissem Sinne ein Abbild sein sollten der Oberherrlichkeit Gottes über das menschliche Geschlecht und

[1]) Herder'sche Ausgabe IV, S. 112.

[2]) Immortale Dei vom 1. Nov. 1885. Herder'sche Ausg. II, 335—387.

seiner göttlichen Vorsehung‘ — hieraus aber auch die ernste Folgerung zieht: ‚Darum soll die Regierung eine gerechte sein, nicht herrisch über alles Recht hinaus, sondern väterlich, da ja auch Gottes Herrschaft über die Menschen eine höchst gerechte ist und mit väterlicher Güte verbunden‘[1]). Die Beziehung und Stellung zwischen Kirche und Staat ist in den Lapidarsätzen gezeichnet: „So hat denn Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der geistlichen und der weltlichen. Die eine hat er über die göttlichen Dinge gesetzt, die andere über die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste; jede hat ihre gewissen Grenzen, welche ihre Natur und ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand gezogen haben, so daß eine jede wie von einem Kreise umschlossen ist, in dem sie sich selbstständig bewegt. Da nun aber dieselben Menschen beiden Gewalten untergeben sind, so kann es vorkommen, daß eine und dieselbe Angelegenheit, jedoch in verschiedener Weise, dem beiderseitigen Recht und Gericht unterstellt ist. Beide Ordnungen sind von Gott ausgegangen, seine höchst weise Vorsehung mußte darum auch das Verfahren beider gebührend ordnen‘[2]).

Eine auffallende Signatur erhielt das Pontifikat Leo's XIII. auch dadurch, daß die Gewalt und Autorität des Episkopates stark betont, und die Bischöfe der einzelnen Länder zu geschlossener Aktion in verschiedener Form veranlaßt wurden. Es genüge zu erinnern an die Regelung der Beziehungen zwischen Episkopat und Ordensklerus in Engand im Jahre 1881[3]), an die weitgehenden Befugnisse, welche den Bischöfen bezüglich der Ordensinstitute mit einfachen Gelübden im Jahre 1900[4]) verliehen wurden; an die wiederholte Betonung der bischöflichen Rechte und Autorität gegenüber den katholischen Vereinen und Vertretern der Presse[5]); an die Förderung der Bischofsversammlungen in Plenar- und Provinzial-Konzilien, und in sogenannten Bischofskonferenzen[6]). Die Instruktion über die Suspension

[1]) A. a. O. S. 340.

[2]) A. a. O. S. 350.

[3]) Leonis PP. X Acta (Ed. Desclée) I, p. 189 sq.

[4]) Conditae a Christo (Arndt S. J. Die kirchl. Rechtsbestimmungen für die Frauenkongregationen S. 344 ff.).

[5]) Vgl. Leonis XIII. Acta (Desclée) I, 62. 302. IV. 40. 42. 109. 119.

[6]) So wurde beispielsweise den Bischöfen Österreichs für ihre Konferenzen unter dem 3. März 1891 ein eigenes Arbeitsprogramm von Leo XIII. gegeben; Leonis XIII. Acta IV, 154 ff.

ex informata conscientia vom 20. Oktober 1884[1]), die trefflichen aus dem Jahre 1880 stammenden Anweisungen über das Verfahren in Strafsachen der Kleriker[2]), welche ein geordnetes, gerichtliches Vorgehen mit möglichster Einfachheit und Kürze ermöglichen, und der bloß administrativen und darum leichter der Willkür ausgesetzten Erledigung von Rechtsfällen eine Schranke setzen, sowie die Sorgfalt, amovible Missionsrektoren in kanonische Pfarrer umzuwandeln, verfolgten auch den Zweck, die Priester gegen Willkürmaßregeln ihrer Vorgesetzten zu schützen. Die Absolution von päpstlichen Zensuren erfuhr eine einschneidende Neuregelung im Jahre 1886, wie auch das Eherecht mancherlei den Zeitverhältnissen entsprechende Anordnungen erfuhr. Die hervorstechendste Fortbildung erfuhr das Ordensrecht, zunächst in den Vereinigungs- und Reformbestrebungen. So erhielten die Benediktiner ihren Einheitspunkt im Primas und im Kollegium Anselmianum, dieser gemeinsamen Ordensschule zu Rom. Die österreichischen Klöster des altehrwürdigen Ordens erhielten 1889 neue, eine Reform anstrebende Statuten[3]); schon früher (1882) der Basilianerorden[4]). Die drei Observanzen der Trappisten vereinten sich auf Leo's XIII. Wunsch 1893 zu einem Orden. Dasselbe taten 1897 die vier Zweige der Franziskanerobservanten, 1899 die verschiedenen Klöster der Prämonstratenser. Von durchgreifender Bedeutung für den Gewissensbereich waren das Dekret vom Jahre 1890[5]) über die Gewissensrechenschaft, ordentliche und außerordentliche Beichtväter und Gewährung der Kommunion an Ordensleute; das Verbot vom Jahre 1900, daß Ordensobere ihre Untergebenen beichthören. Mit dem Dekrete vom 4. Nov. 1892[6]) über die Erteilung der heiligen Weihen an Ordens- und Kongregations-Angehörige und deren Entlassung, war vielen Unzukömmlichkeiten und Klagen ein Ende bereitet. Mit der Verfügung vom Jahre 1902 endlich, wonach auch die Ordensfrauen nach dem Noviziate ein Triennium in einfachen Gelübden auferlegt wurde, war das Monialenrecht analog

[1]) Péries, La procédure canonique. Pag. 339 sqq.

[2]) L. c. p. 327 sqq.

[3]) Vgl. die Schreiben Leo XIII. vom 30. Dez. 1888 (Leonis XIII. Acta III, 202 sqq.) u. 15. April 1889 (Leonis XIII. Acta III, 223 sqq.).

[4]) Leonis XIII. Acta I, 269 sqq.

[5]) Leonis XIII. Acta IV, 134 sqq.

[6]) Leonis XIII. Acta VI, 275 sqq.

dem Regularen-Recht weitergebildet, und der Ordensdisziplin eine kräftige Förderung zuteil geworden.

Nach der Philosophie hat kein Gebiet der Wissenschaft so gewaltige Förderung durch Leo XIII. empfangen wie die Geschichtsforschung. Als in St. Gallen der Kongreß für Erhaltung alter Handschriften abgehalten wurde, dankte Prof. Mommsen dem Vertreter des heiligen Stuhles bei dieser Versammlung — P. Fr. Ehrle, S. J. — in warmen Worten für das tatkräftige Interesse, welches der heilige Stuhl allen ernsten wissenschaftlichen Bestrebungen entgegengebracht hat. Er trug auch nicht Bedenken, die frei gegebene Benützung vatikanischer Schätze als Eckstein der historischen Forschung zu bezeichnen. Schon wenige Monate nach Beginn seines Pontifikates erließ Leo ein neues Statut für die vatikanische Bibliothek, wodurch die Benützung der reichen Schätze dieser Sammlung von Handschriften bedeutend erleichtert wurde und den Forschern aller Länder und Sprachen zugänglich gemacht wurde. Ein unsterbliches Verdienst des nun in Gott ruhenden Papstes bleibt die Neuregelung der Verwaltung des vatikanischen Archiv's und die Erschließung dieser historischen Quellensammlung ersten Ranges für alle Forscher[1]). Leo war hierbei von Liebe zur wissenschaftlichen Forschung geleitet und ganz beruhigt durch die Überzeugung, daß die Päpste die Wahrheit nicht zu fürchten brauchen. Kein Opfer war dem hochherzigen Freunde der Wahrheit für deren Förderung zu groß. Das von ihm approbierte Reglement normierte die Benützung der kostbaren Archivschätze in so weitherziger Form, wie das kaum bei irgend einem anderen großen Archiv der Fall ist.

Noch nicht damit zufrieden, kaufte Leo XIII. neue kostbare Schätze an, besonders aus den Archiven und Bibliotheken der Barberini und Borghese, ließ viele 100 Bände der wichtigen Suppliken-Register aus dem Lateran ins vatikanische Archiv überführen, errichtete überdies in letzterem eine Schule für Paleographie und Diplomatik, gründete die große Nachschlagebibliothek, welche einen riesigen Doppelsaal füllt. Der Besuch dieser zwei unschätzbaren Sammlungen geschichtlicher Dokumente, der vatikanischen Bibliothek nämlich und des päpstlichen Geheimarchives nahm im Laufe weniger Jahre Dimensionen an, wie sie kein anderes Archiv der Welt aufzuweisen ver-

[1]) Schreiben vom 18. August 1883; vgl. Leonis XIII. Acta II, 20 sq. 76 sq.

mag. Eine Folge der Hochherzigkeit Leo's war die Gründung von historischen Instituten verschiedener Länder und gelehrter Vereine, beispielsweise der Ecole française de Rome, des österreichischen historischen Institutes, des preußischen historischen Institutes, des historischen Institutes der Görresgesellschaft, der Institute von England, Belgien, Skandinavien, Polen und Ungarn.

Auch der monumentalen Schätze des altchristlichen Roms hat Leo nicht vergessen durch Ausgrabungen in den Katakomben, und Bereicherung der Museen des Vatikans und Laterans, sowie Ankauf von Münzensammlungen.

Leo XIII. begünstigte nicht bloß den einen oder anderen Wissenszweig, sondern war eifrigst bemüht, das Wissen in allen seinen Formen zu fördern. Jährlich gab er bar eine halbe Million Franken für Volksschulen in der Stadt Rom aus. In Schreiben und Ansprachen an die Bischöfe von England, Frankreich, Nordamerika, Österreich und anderer Länder ermunterte er zur eifrigsten Pflege des Volksschulwesens. ‚Die Volksschule,' so sprach er zu einem Bischofe Nordamerikas im Januar 1887, ‚ist das Schlachtfeld, auf dem entschieden werden muß, ob die Gesellschaft ihren christlichen Charakter bewahren soll ... Die Schulfrage ist daher für das Christentum ... eine Frage auf Leben und Tod'.

Nicht weniger groß waren seine Bemühungen für die Hebung und Förderung der höheren Wissenszweige, speziell der Theologie. Der Errichtung kathol. Universitäten, Akademien und philos.-theologischer Fakultäten in Frankreich, Belgien, Nordamerika, Spanien, Italien, speziell in Rom wandte Leo XIII. das lebhafteste Interesse zu. Eine Reihe von Studienkollegien verschiedener Nationen in Rom, Italien sowie in entlegenen Missionsgebieten verdanken Leo XIII. ihre Entstehung; diese letztgenannte Tätigkeit Leo's XIII. erinnert lebhaft an Gregor XIII. Die reichen Geschenke, welche aus Anlaß seines goldenen Priesterjubiläums ihm dargebracht wurden, verwandte Leo zu einem beträchtlichen Teile dazu, die vatikanische Sternwarte wieder in Stand zu setzen und zu erweitern[1]). In Leo XIII. fanden Philosophie und Theologie, Archäologie und Philologie, Exegese und orientalische Sprachen, Poesie und Literatur, Patristik und Profan- sowie Kirchengeschichte, Völker- und Länderkunde, Physik und Astronomie einen warmen Freund und großmütigen Förderer.

[1]) Durch das Motu proprio-Schreiben vom 14. März 1891: Leonis XIII. Acta IV, 165 ff.

Eine ruhige, objektive Beurteilung der großen Verdienste Leo's XIII. um die Förderung der Wissenschaft im weitesten Sinne des Wortes läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß weder ein privater Gelehrter noch ein mächtiger Fürst während des ganzen 19. Jahrhundertes sich mit Leo XIII. messen kann. Seinen und der Kirche, welcher Leo XIII. vorstand, prinzipiellen Standpunkt gegenüber jeglicher Wissenschaft drückte er in den Worten aus: Da alles, was wahr ist, nur von Gott ausgehen kann, darum erblickt die Kirche in jedem Ergebnis der Forschung das Siegel des Geistes Gottes. Es gibt eben keine Wahrheit, welche den Lehren der Offenbarung widerstreitet; diese empfängt vielmehr vielfache Bestätigung durch die Wissenschaft. Eben darum muß jeder Fortschritt derselben uns ein Antrieb werden, Gott immer mehr zu erkennen und zu preisen; was immer diesen Fortschritt fördert, begrüßt deswegen die Kirche gerne und mit Freuden. Und wie sie allen Zweigen derselben ihre Sorge und Pflege widmet, so will sie auch, daß das Studium der Naturwissenschaften emsig betrieben werde. Wenn durch derartige Studien Neues an den Tag gefördert wird, so ist die Kirche nicht dagegen; ebenso wenig, daß man sich bestrebt, mehr und mehr das Leben schöner und zweckmäßiger zu gestalten; weil Feindin aller Trägheit und Untätigkeit, ist es vielmehr ihr sehnlicher Wunsch, daß durch Bildung und Pflege des Geistes reichliche Früchte gewonnen werden, und sie selbst ist es, welche auf allen Gebieten der Wissenschaft und Kunst zur Tätigkeit anspornt . . ., nur sucht sie vorzubeugen, daß Intelligenz und Industrie die Menschen Gott und den himmlischen Gütern nicht entziehen'[1]). Prägnant hat Leo am Abend seines Lebens dasselbe Programm mit den ergreifend schönen Worten ausgesprochen: ‚Splendore veritatis gaudet Ecclesia'[2]).

Der Mund, der so oft und herrlich die Wahrheit verkündet und gepriesen hat, ist allerdings im Tode verstummt, und das leuchtende, lebensvolle, reine Auge Leo's XIII. ist erloschen. Der Menschheit aber, so weit sie guten Willens ist, bleiben als Wegweiser zur ewigen Heimat und Tröster in allen Lebenslagen die Schätze der Wahrheit und Weisheit, welche Leo XIII. besonders in seinem groß-

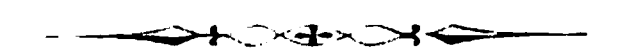
[1]) Immortale Dei vom 1. Nov. 1885. Herder'sche Ausgabe II, 376.

[2]) Aus der Ansprache vom 4. Mai 1902 an die Vorsteher aller in Rom bestehenden historischen Institute (Kölnische Volkszeitung 1902 Nr. 412).

artigen Rundschreiben, ihr hinterlassen. Sein großes Erbe hat Pius X. angetreten und wird es treu und unversehrt bewahren; denn auch ihm gilt das Trosteswort: ‚Simon . . ., ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke; du aber stärke deine Brüder'[1]. Leo XIII., dem Lumen de coelo, das heimgekehrt ist, von wo es ausgegangen war, gelten die Worte: ‚Qui autem docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates'[2].

---

[1]) Luc. 22, 31.
[2]) Daniel 12, 3.



Kaiser Ferdinand I. und seine Reformationsvorschläge auf dem Konzil von Trient bis zum Schluß der Theologenkonferenz in Innsbruck.

(18. Jänner 1562 bis 5. Juni 1563.)

(2. Artikel.)

Von **Alois Krösz** S. J.

Vieles hing jetzt von dem Gutachten der Theologen ab. Außer dem Bischof von Fünfkirchen waren P. Petrus Canisius, der Beichtvater der Königin von Böhmen, P. Franz von Cordova O. S. Fr., der Konvertit Dr. Staphylus und durch die Tätigkeit des Nuntius Delfino auch sein Theologe Fra Daniel Barboli, erwählter Bischof von Pedena zu diesen Beratungen berufen worden.

Am 22. Februar reichten die Mitglieder der Kommission ihre Gutachten ein. Die Ansichten des Bischofs von Fünfkirchen sind aus dem Gesagten hinreichend bekannt. Er verlangte die Freiheit des Konzils in dem schon angedeuteten Sinne und für die Oratoren das Recht, in den allgemeinen Sitzungen zu den Vätern sprechen und ihnen Vorschläge machen zu dürfen. Die Reformation der Kirche sei mit aller Entschiedenheit zu fordern, nur was die Person des heiligen Vaters selbst betrifft, brauche sie der Kaiser nicht in seinem eigenen Namen zu betreiben, weil eine Reform auch dann nicht unterlassen werden könne, wenn der Kaiser schweige; über die Reformation der römischen Kurie spreche der Kaiser privatim mit dem Papste,

damit auf dem Konzil keine Streitigkeiten entstünden; auch die Artikel über den Gebrauch des Kelches und die Erlaubnis der Priesterehe seien noch einmal dem Konzil vorzulegen, weil auch die Franzosen den Gebrauch des Kelches verlangen; der Kaiser könne nichts Besseres tun, als persönlich auf dem Konzil erscheinen, denn dann würden die Väter mit mehr Freiheit und Freimut sprechen; seine Teilnahme würde auch die deutschen Bischöfe bewegen, zahlreicher nach Trient zu kommen, um am Konzil teilzunehmen; das Konzil solle wenigstens drei Schreiber haben, um die Reden der Väter aufzuzeichnen[1]. Canisius dagegen nahm sich des Papstes an, verteidigte ausführlich das Recht desselben zur Ernennung von Legaten, welche in seinem Namen und mit seiner Autorität das Konzil leiteten. Sie stünden mit den Abgeordneten weltlicher Fürsten nicht auf gleicher Stufe: es wäre daher unbillig, wenn diese die Rechte der Legaten sich anmaßten und auf dem Konzil irgend etwas zur Beratung vorschlügen, was nicht durch die Hände der Legaten gegangen wäre. Die Reform der römischen Kurie und des Oberhauptes derselben, des Papstes, sei Sache des Papstes, falle nicht in den Machtbereich weltlicher Würdenträger und könne daher nur insoweit Gegenstand der Beratungen eines Konzils sein, als der heilige Stuhl selbst es wünsche und erlaube. Es bleibe jedoch dem Kaiser unbenommen, sich mit dem Papste in dieser Frage ins Einvernehmen zu setzen und die Abstellung einiger Mißbräuche zu fordern. Es seien aber die Fürsten, welche sich in kirchliche Angelegenheiten mischen, ebenso zu reformieren, wie der Papst.

Das ganze Reformwerk solle durch freundschaftliche Unterredung des Kaisers mit dem Papste gefördert werden. Auf dem Konzile könne eine eigene Abteilung von Theologen dafür eingesetzt werden, die Bischöfe sollen sich nicht teilen, da sonst die Gültigkeit und Sicherheit der Abstimmung leiden könnte. Die dogmatischen Fragen dürfen deshalb keineswegs zurückgestellt oder gar übergangen werden.

Die Artikel über den Laienkelch und die Priesterehe seien auf dem Konzil nicht mehr zu verhandeln, denn sie könnten leicht Anlaß geben zur Auflösung desselben. Nicht wenige nehmen Ärgernis daran und sind darüber ungehalten, daß ein katholischer Kaiser die Wege zu bahnen suche zur Änderung, Abschaffung und Entweihung so alter Vorschriften, welche von den Heiligen mit so großer Übereinstimmung gebilligt worden seien. Die Abschaffung solcher Gesetze könne der

---

[1]) Sickel, Trient 442—445.

Kirche nur Schaden bringen, besonders da keine ausreichenden noch viel weniger vollkommen überzeugenden Ursachen dafür gefunden werden können. In Bezug auf den Gebrauch des Kelches wisse man das aus Erfahrung. Bevor man zur Kelchbewilligung, zur Erlaubnis der Priesterehe und zur Milderung der Fasten seine Zuflucht nehme, sollte man viel lieber die Mißbräuche in der Kirche abschaffen und nicht einen neuen Streit entfachen, da schon der Streit über die Residenzpflicht der Bischöfe eine so große Erregung hervorgerufen habe.

Um die deutschen Bischöfe zum Besuche des Konzils zu zwingen, möge der Kaiser im Vereine mit dem Papste sogar Drohungen und Strafen in Anwendung bringen; denn es sei eine Schmach, aus Furcht vor den Häretikern die Kirche in einer solchen Not im Stiche zu lassen.

Eine Zusammenkunft des Kaisers mit dem Papste in Bologna oder Mantua würde für das Konzil vorteilhaft sein, man könnte dann gemeinsam und in vertraulicher Weise die Besserung der Kirche an Haupt und Gliedern besprechen. Um einige mangelhafte Einrichtungen auf dem Konzil zu verbessern, solle sich der Kaiser mit den Legaten besprechen und durch sie, wenn es notwendig sei, die Zahl der Sekretäre vermehren lassen[1]).

Mit Canisius stimmte auch der Bischof von Pedena überein, nur in zwei Punkten von untergeordneter Bedeutung wich er von ihm ab. Auch er sagte nichts, was er nicht vorher mit dem apostolischen Nuntius Delfino besprochen hatte. Die Stellung des P. Canisius war eine ungewöhnlich schwierige. Einerseits hatte der Kaiser seinen Theologen strenges Stillschweigen anbefohlen, und wenn Canisius es verletzte, stand nicht nur sein Ansehen, sondern auch das Ansehen des Ordens in Gefahr, welchem er angehörte; andererseits durfte er in einer Sache, welche wesentlich den heiligen Stuhl betraf, die Treue gegen den Nuntius nicht brechen. Er wagte es also, nur ganz im Verborgenen mit dem Nuntius sich zu besprechen und weigerte sich später, eine Abschrift seines Gutachtens dem Nuntius zu überreichen[2]).

In Betreff der noch übrigen Mitglieder der Kommission war Delfino sehr besorgt. ‚Man hat alles getan‘, schreibt er, ‚um den

[1]) Kröß, Canisius 160. 161 und die dort zitierten Quellen.

[2]) Delfino an die Legaten, Innsbruck, 20. und 24. Februar 1563, Orig. im Vatikanischen Archiv, Conc. di Trento Nr. 30.

Franziskaner zu bewegen, gewisse Grenzen nicht zu überschreiten. Aber er ist alt, phantastisch angelegt, rigoristisch und verkehrt oft mit dem Bischof von Fünfkirchen'[1]). Er war Spanier mit allen Fasern seines Herzens und eiferte gegen die Formel: ‚Proponentibus legatis'; er fürchtete, es möchten sich wegen derselben ganze Nationen von der Kirche trennen, um der Tyrannei des Papstes zu entgehen. Die Superioritätsfrage des Konzils über den Papst sei zwar nicht aufzuwerfen, dennoch sollte die ganze Denkschrift des Kaisers, auch jene Stellen nicht ausgenommen, welche über den Papst handeln, dem Konzil zur Beschlußfassung vorgelegt werden. Der Kaiser solle selbst zum Konzil kommen und durch seine Gegenwart der Synode mehr Ansehen verleihen. Der Kelch könne zwar vom Papste gestattet werden, die Priesterehe aber nur vom Konzil[2]).

Über Dr. Staphylus schreibt Delfino: ‚Ich habe mit Staphylus so warm und liebevoll gesprochen, daß er mir zugesagt hat, in allem, mag es sich um dogmatische oder disziplinäre Fragen handeln, bei dem Kaiser so zu sprechen, wie es meinen Wünschen entspricht, wenn durch dieselben irgendwie das Ansehen des Papstes oder des heiligen Stuhles geschädigt werden könnte. Sonst glaubt er, müsse sich das Konzil entschieden aussprechen und entweder ja oder nein sagen. Zur Begründung dessen hielt er eine lange Lesung'[3]).

Das Ergebnis dieser Beratungen war der Beschluß, daß der Kaiser an den Papst schreibe und ihn für Abschaffung der oft genannten Beschwerden gewinne. Der Bischof von Fünfkirchen Georg Draskowitz erhielt den Auftrag, seine Amtsgenossen in Trient über die Beratungen in Innsbruck und die dabei gefaßten Beschlüsse zu unterrichten und ihnen den Brief zu zeigen, welchen der Kaiser in dieser Angelegenheit an den Papst geschrieben habe. Dann sollten sie selbst mit einander beraten, wie das Konzil zu einem glücklichen Ausgange geführt werden könne. Vertraulich könne er ihnen auch mitteilen, daß der Kaiser noch einen andern geheimen Brief an den Papst gesandt habe, in welchem er über den gegenwärtigen Stand des Konzils und seine Forderungen etwas ernster handle, wie es die schwierige Lage der Kirche und des christlichen Staatswesens erheische.

---

[1]) Innsbruck, 20. Februar a. a. O.

[2]) Sickel, Trient 445.

[3]) Brief des päpstlichen Nuntius an die Legaten. Innsbruck 24. Februar 1563 a. a. O.

Sobald er auf diese beiden Briefe Antwort erhalte, werde er ihnen dem Inhalte derselben entsprechende Weisungen zukommen lassen. Dann sollte er auch zu den Konzilslegaten gehen, sie der Freundschaft des Kaisers versichern und ihn entschuldigen, daß er ihnen durch Commendone nichts Näheres habe mitteilen können; die Beratungen seien damals noch nicht zu Ende gewesen. Jetzt habe er nichts anderes tun können, als an den heiligen Vater in Rom schreiben und ihn bitten, er möge den Schwierigkeiten, welche bevorstehen, bei Zeiten begegnen und die Angelegenheit des Konzils so in Ordnung bringen, daß man einen guten Ausgang desselben erwarten könne. Sie möchten nicht nur seine Bitten beim heiligen Stuhle unterstützen, sondern auch ihrerseits seinen Wünschen sich fügen und darnach ihr Verhalten einrichten.

Ferner sollte Draskowitz mit seinen Genossen auch an der Beilegung des Rangstreites zwischen dem französischen und spanischen Orator arbeiten, damit der Graf von Luna nicht länger in Innsbruck warten müsse. Die Frage über die Oberhoheit des Konzils über den Papst solle vermieden werden[1]).

Die Briefe des Kaisers an den Papst Pius IV. sind freundschaftliche Mahnungen des obersten Schirmherrn der Kirche. In dem ersten Briefe, welchen auch seine Oratoren lesen durften, drückt er zunächst sein Bedauern aus über den Gang des Konzils, welcher nicht ganz seinen Wünschen entspreche. Wenn man nicht bald heilsame Gegenmittel gebrauche, könne es leicht ein Ende nehmen, welches dem ganzen christlichen Erdkreis zum Ärgernis gereiche, und den Abgefallenen Stoff zum Lachen biete.

Von andern Dingen abgesehen, scheine es ihm sehr ungeziemend zu sein, daß schon seit mehreren Monaten keine Sitzung mehr gehalten werden konnte. Während die katholischen Fürsten der Hoffnung gewesen wären, daß endlich die Einheit des Glaubens wieder hergestellt werde, seien die Konzilsväter zum größten Vergnügen der Feinde selbst unter einander in Streit geraten. Er hoffe von dem guten Willen des Papstes, daß er einen Weg finden werde, diese schwierigen Knoten zu lösen.

Ferner seien allerlei Gerüchte im Umlauf, welche ihm nicht ganz angenehm seien, daß seine Heiligkeit an die Auflösung oder wenigstens Vertagung des Konzils denke. Er wisse nicht, wie viel Wahres

[1]) Sickel 446. 447.

daran sei, aber wenn seine Heiligkeit jemals daran gedacht habe, sei dieses wohl nur geschehen, um so den Schwierigkeiten zu entgehen. Er denke anders; denn aus einer solchen Auflösung oder Vertagung des Konzils würde nichts als ein schweres Ärgernis für die Christenheit entstehen. Viele würden sagen, man hätte dieses nur deshalb getan, um die so notwendige Reformation zu verhindern. Auch werde sich der Papst erinnern, daß man früher von Nationalkonzilien gesprochen habe, welche der Papst selbst als sehr schädlich verurteile. Wenn das Konzil abgebrochen oder vertagt würde, wären sie kaum zu vermeiden. Das einzige Mittel, um diese Übel zu verhüten sei, daß der Papst die Auflösung oder Vertagung des allgemeinen Konzils nicht dulde, sondern es auf guten Wegen zu dem erwünschten glücklichen Ausgang führe.

Das könne aber auf keinem anderen Wege geschehen, als durch die so sehr ersehnte Reformation und dadurch, daß dem Konzile seine volle Freiheit gelassen werde. Wie es in den früheren Konzilien der Fall gewesen sei, so sollten auch jetzt nicht nur die päpstlichen Legaten sondern auch die Oratoren der Fürsten Vorschläge machen dürfen. Die Väter aber sollten ohne Besorgnis und ohne Rücksicht auf jemanden reden und Beschlüsse fassen, wie es ihnen gut scheint, so daß man wegen der Dinge, welche das Konzil betreffen, sich nicht anderswohin wenden müsse. Er hoffe, daß seine Heiligkeit nicht dulden werde, in diesen schwierigen Zeiten auf dem Konzil gegen die früheren Gebräuche etwas Neues einzuführen.

Seine Heiligkeit möge dieses nicht so auffassen, als ob er ihr Gesetze vorschreiben oder sie belehren wollte, wie sie ihr heiliges Hirtenamt zu verwalten habe, er achte vielmehr die Weisheit, Frömmigkeit und das Geschick des Papstes bei der Regierung der Kirche, und werde immer darauf bedacht sein, die Oberhoheit, Würde und das Ansehen, welches ihm rechtmäßig gebühre, zu schützen und zu erhalten. Er habe nur als erstgeborner und gehorsamster Sohn der Kirche an einige Dinge erinnern wollen, welche später zu größeren Schwierigkeiten Anlaß werden könnten, damit der Papst in seiner Weisheit ein so großes Übel von der Kirche abwehre.

Zuletzt ersucht er den Papst, selbst auf das Konzil zu kommen, und stellt dann auch seine Ankunft in Aussicht[1].

---

[1]) Le Plat V. 690—694. Einige Verbesserungen bei Sickel 449.

Viel vertraulicher und herzlicher schreibt er in einem geheimen Briefe. Er wolle den Papst nicht beleidigen, halte es aber für seine Pflicht, als gehorsamer Sohn und oberster Beschützer der Kirche seine Heiligkeit wie einen guten Vater mit aller Offenheit, aber in Ehrfurcht zu mahnen, wenn etwas der Kirche schaden könnte, und nichts zu verheimlichen; denn vermöge seines Amtes und seiner Würde habe er eifrig zu besorgen, was zur Ehre Gottes, zur Einigung und zum Frieden der Kirche und endlich zum Wohle und Heile der ganzen Christenheit dienlich sei. Er hoffe von der Güte und Sanftmut Seiner Heiligkeit, daß sie es nicht nur nicht schwer und lästig finden, sondern mit väterlicher Liebe und Güte annehmen werde, wenn der Kaiser in diesem geheimen Briefe in der besten Absicht noch auf andere Dinge aufmerksam mache, als im früheren Schreiben enthalten seien. Beide, Kaiser und Papst, seien schon alt und werden Gott bald Rechenschaft geben müssen über ihr Amtsverwaltung. Dabei sei wohl zu bedenken, daß die Nachlässigkeiten und Sünden der Hirten nicht allein ihnen selbst Schaden bringen, sondern oft viele Tausende mit ins Verderben ziehen.

Die ganze christliche Welt erwarte Rettung vom Konzil. Möge man ihr diese Hoffnung nicht rauben und sie nicht enttäuschen. Der Anlaß zur Berufung des Konzils wären die vielen Häresien und das Sittenverderbnis der Geistlichen und des Volkes gewesen. Das beste Mittel, um diesem Verderben zu steuern, sei eine rechtskräftige Reformation und ein vollkommen freies Konzil. Weil der erste Brief durch viele Hände gehe und leicht öffentlich bekannt werden könnte, darum habe er in demselben manches verschwiegen, was er jetzt in diesem Schreiben ausführlicher darlegen möchte.

Am meisten klage man jetzt, daß man die Reformation immer wieder hinausschiebe. Diese Klage sei nicht unbegründet, denn die Reformation könne ohne großen Schaden für die Religion nicht vernachlässigt oder verzögert werden. Sie müsse mit dem Haupte begonnen werden, denn wenn das Haupt sich wohl befinde, seien auch die Glieder gesund. Er meine hier nicht die Person des Papstes, an welcher er weder die Frömmigkeit, noch die Gewissenhaftigkeit, noch die Heiligkeit des Lebens vermisse, sondern die notwendige Vorsorge, daß die Kirche immer gute Päpste, gute Kardinäle, Bischöfe und Priester habe. Deshalb sollten die Papstwahlen so geordnet werden, daß nur taugliche Männer zu dieser Würde gelangen könnten und dem Strebertum der Weg versperrt werde. Durch die Bulle: ‚In

eligendis' habe der Papst bereits dafür gesorgt; der Kaiser wünsche nur noch, daß auch die Ernennung der Kardinäle und die Wahlen der Bischöfe so geordnet werden, daß auf dieser Grundlage ein trefflicher Bau entstehen könne. Oft würden Kardinäle ernannt, welche wegen ihres vorgerückten Alters kein Urteil mehr haben oder aber zu ungebildet sind, um die Kirche regieren zu können. Solche Kardinäle folgen bei der Papstwahl nur ihren Leidenschaften und hindern die Guten und Gelehrten an einer gerechten Wahl. Wie für gute Kardinäle müsse man auch für würdige und geeignete Erzbischöfe und Bischöfe sorgen. Gewöhnlich seien jene, welche frei von den Domherren gewählt würden, schlechter als die vom Papste oder von den Fürsten ernannten. Man müsse sorgen, daß in Zukunft nur würdige und taugliche Leute zu diesen Würden erhoben würden. Er leugne nicht, daß auch der Papst Mißbräuche bei den Wahlen abschaffen könne, von seiner Seite wolle er solche Irrungen und Mißbräuche niemals in Schutz nehmen. Das möge über die Wahlen genügen, er wolle jetzt vom Konzile selbst sprechen.

Auf demselben werde jetzt die Frage verhandelt, ob die Residenzpflicht der Bischöfe göttlichen oder kirchlichen Rechtes sei. Er fürchte, daß viele so sprechen, wie es seiner Heiligkeit gefalle, denn einige sehnten sich nach dem Kardinalate, andere seien arm und erwarteten eine Unterstützung. Alle diese könnten sich leicht von persönlichen Rücksichten leiten lassen, wenn der Papst etwas sagen würde. Er ersuche daher seine Heiligkeit, in dieser Beziehung die Freiheit der Abstimmung und Rede in keinem Falle zu verkümmern. Auch möge man mit den Dispensen Maß halten und keinem Bischof die Erlaubnis erteilen, außerhalb seiner Diözese zu verweilen, wenn dazu nicht sehr triftige Gründe vorhanden seien.

Dann wiederholt er auch hier wieder die Bitte, dem Konzil die Freiheit zu gestatten, daß auch die Oratoren der Fürsten Vorschläge machen dürfen und die Väter nicht nur frei sprechen sondern auch frei abstimmen könnten. Es sei nicht gut, daß die Angelegenheiten des Konzils zuerst in Rom von den Kardinälen beraten würden; denn es sei besser, daß der Papst mit dem Konzil etwas feststelle als nach dem Rat der Kardinäle. Sonst wären zwei Konzile, das eine in Rom, das andere in Trient. Was er durch das Konzil beschließen lasse, habe mehr Bestand als das, was in Rom mit Zustimmung der Kardinäle verordnet werde; denn das Konzil habe den Beistand des heiligen Geistes.

Seine Heiligkeit brauche auch nicht zu fürchten, daß ihrem Ansehen und ihrer Obergewalt etwas entzogen werde, wenn die Oratoren der Fürsten zuweilen dem Konzile vorlegen, was sie für das allgemeine Wohl als notwendig erkennen nnd die Väter darüber frei ihre Meinung äußern. Der Kaiser suche keineswegs eine Gelegenheit, das Ansehen des heiligen Stuhles zu verringern oder in Zweifel zu ziehen, er wolle nichts weniger als das und die andern katholischen Fürsten dächten dasselbe. Er könne es nicht mißbilligen, daß seine Heiligkeit mit allem Eifer auf die Wahrung ihres Ansehens bedacht sei, welches ihr vermöge der Anordnung Gottes und der Kirche zukomme, aber dieses müsse so geschehen, daß ein jeder überzeugt sei, der Papst suche nichts anderes als die Ehre Gottes. Wenn der Papst seine Würde und seine Macht richtig gebrauche, so werde sie gegen alle Feinde siegreich bleiben. Der Kaiser werde immer der eifrigste Verteidiger des päpstlichen Ansehens und der päpstlichen Macht sein.

Wenn aber doch noch einige Furcht vorhanden sei, das Ansehen des Papstes könnte vermindert werden, so sei das beste Mittel dagegen, daß der Papst selbst zum Konzile komme. Er möge sich dieser Mühe und dieser Anstrengung zum Wohle der Kirche unterziehen. Wenn der Papst erscheine, werde auch der Kaiser nach Trient kommen. Zuletzt folgt dann noch eine eindringliche Mahnung und Bitte, der Papst möge für das Wohl der Kirche alles opfern und nichts unterlassen, was zum Heile derselben erforderlich erscheine. Er hätte das zwar am liebsten mit dem Papste selbst besprochen; da aber eine Zusammenkunft beider Häupter der Christenheit ungewiß sei, so habe er diesen Brief geschrieben. Er werde das Geheimnis desselben wahren[1]).

Ehe diese Briefe dem Papste übergeben wurden, hatte derselbe am 6. März dem Kaiser in einem eigenen Briefe die Umtriebe geklagt, welche man gegen das päpstliche Ansehen unkluger und leichtsinniger Weise im Schilde führe, und ihn gebeten, als oberster Schirmherr der Kirche den heiligen Stuhl in Schutz zu nehmen und seinen Oratoren auf dem Konzil zu gebieten, mit den päpstlichen Legaten einmütig vorzugehen. Er werde nicht unterlassen, das Werk der sittlichen Besserung mit aufrichtigem Bestreben zu fördern[2]). Der Brief

---

[1]) Le Plat V. 694—703. Verbesserungen des Textes bei Sickel 450.
[2]) Le Plat V. 409 f.

bekundet die Sorge des Papstes, daß das Konzil zur Aufwerfung der Oberhoheitsfrage führen könnte und sucht dagegen Schutz beim Kaiser. Ferdinand war in dieser Frage mit dem Papste einig[1]). Allein die versteckten Feinde der Kirche hatten bei Ferdinand das Mißtrauen gegen die Haltung des Papstes wieder so sehr erregt, daß dieser am 8. März einen ziemlich heftigen Mahnbrief nach Rom sandte, die Freiheit des Konzils in keiner Weise zu beeinträchtigen; denn sonst schwinde alle Kraft der kirchlichen Zucht und alle Ehrfurcht und Achtung vor dem allgemeinen Konzil[2]). Dem Nuntius, welcher ihm das Breve des Papstes übergab, antwortete er wieder mit der Mahnung, der Papst möge die Freiheit des Konzils nicht schmälern, versprach aber gegen die Franzosen und Spanier das Ansehen des heiligen Stuhles in Schutz zu nehmen[3]). Wenige Wochen später, am 21. März, schrieb er an seine Oratoren, die Freiheit des Konzils und die übrigen von den Theologen beschlossenen Forderungen so viel als möglich zur Geltung zu bringen[4]).

Aus diesen Briefen kann man schließen, daß die Stimmung in Innsbruck gegen den Papst und seine Vertreter auf dem Konzil wieder ziemlich schroff war. Ohne die Antwort des Papstes auf die früheren Briefe abzuwarten, hatte Ferdinand wieder die alte schwere Anklage erhoben, daß man die Freiheit des Konzils ungebührlich beeinträchtige. Um den Kaiser zu beruhigen, und die ungünstigen Berichte richtig zu stellen, antworteten zuerst die Legaten auf die Mitteilungen, welche sie durch den Bischof von Fünfkirchen erhalten hatten. Im Eingange loben sie den Eifer des Kaisers für das Wohl der Kirche, bedauern die ausgebrochenen Streitigkeiten unter den Vätern und erklären, daß die Ursache derselben hauptsächlich darin zu suchen seien, daß einige Väter sich nicht an das gehalten hätten, was die Legaten zur Beratung vorgelegt hätten, sondern sich das Recht anmaßten, selbst neue Fragen aufzuwerfen. So sei es zu Uneinigkeiten und Zerwürfnissen gekommen. Wenn man die notwendige Ordnung nicht einhalte, seien solche Dinge nicht zu vermeiden. Dann rechtfertigen sie ihr Verhalten in Bezug auf die Behandlung der Dogmen, bekunden den festen Willen, die Reformation zu fördern,

---

[1]) Vgl. seine Antwort vom 13. März bei Sickel 408—470.

[2]) Le Plat V. 714 f.

[3]) Le Plat V. 716 f. Raynald 1563. 39. 40. Vgl. Sickel 466.

[4]) Sickel 456—464.

verteidigen ihr Vorgehen bei den Erörterungen über die Residenzpflicht und in den anderen zur Beratung vorliegenden Fragen und begründen ihr Recht, sich in gewissen Fragen vom Papste Weisungen zu erbitten. Dadurch werde die Freiheit des Konzils nicht beeinträchtigt, sondern nur der Streitsucht, Uneinigkeit und der Unordnung, welche so leicht Ärgernis erregen, gesteuert[1]).

Der Kaiser ließ diese Antwort durch seine Oratoren dem Kardinal von Lothringen zeigen, um seine Ansicht darüber zu erfahren und gemeinsam mit ihm vorzugehen[2]). Die Antwort des Papstes war damals noch nicht in Innsbruck[3]).

Pius hatte dem Gesandten des Kaisers in Rom versprochen, den Kardinal Morone an den Kaiser zu schicken, um ihm genauer die Verhältnisse darzulegen. Am 18. März antwortete er auf die beiden Briefe des Kaisers im Geiste der Liebe und Freundschaft. Mit freudiger Anerkennung der Tugenden und des aufrichtigen Strebens des Kaisers, der Kirche zu nützen, bedauert er den flauen Gang der Konzilsberatungen und die Uneinigkeit der Väter. Die Gerüchte, welche ihn beschuldigen, daß er das Konzil abbrechen oder vertagen wolle, hätten ihn nicht wenig betrübt. Seine Absicht und sein entschiedener Wille sei, das Konzil, welches mit so großer Mühe zustande gekommen sei, fortzuführen und es endlich zu einem guten Abschluß zu bringen. Allerdings hätten ihn einige mächtige Fürsten ermahnt, das Konzil aufzulösen, aber er habe sich von ihnen nicht bereden lassen und werde auch in Zukunft darauf nicht eingehen. Es freue ihn, daß der Kaiser diesen Gerüchten keinen Glauben beimesse und wünsche, daß ihm sein aufrichtiger Wille und seine reinen Absichten in dieser Beziehung nicht unbekannt blieben.

Der Kaiser tue sehr gut daran, daß er den Papst an die Abstellung gewisser Mißbräuche mahne, er glaube aber, daß der Kaiser bereits wisse, was der Papst in dieser Beziehung getan habe. Daraus könne er schließen, daß er den redlichen Willen habe, auch das noch Fehlende zu verbessern.

Die Bitte, nach Trient zu gehen, könne er nicht erfüllen, weil die Stadt klein sei und nicht die notwendigen Wohnungen für so viele Kardinäle und Bischöfe habe, und besonders, weil er dadurch seinen

---

[1]) Raynald 1563. 32.
[2]) Sickel 463.
[3]) Sickel 464.

Hof in Gefahr bringen könnte, von den Türken oder Häretikern überfallen zu werden. Trient sei nicht genug sicher[1]).

Auf den vertraulichen Brief antwortet Pius ebenfalls vertraulich. Er lobt den Kaiser, daß er ihn in dieser Weise an seine Pflicht erinnert habe. Diese Mahnung sei ihm lieber gewesen, als das Stillschweigen der anderen Könige und Fürsten; denn er habe daraus ersehen, wie lieb dem Kaiser der gute Ruf des Papstes sei. Er denke täglich an seinen Tod und an die Rechenschaft, welche er Gott dem Herrn wegen seiner Amtsverwaltung werde ablegen müssen. Den langsamen Gang des Konzils bedauere er sehr. Die Papstwahlen seien schon durch frühere Päpste geordnet gewesen, dennoch habe er es für notwendig gehalten, eine neue Bulle herauszugeben, welche die Mißbräuche bei denselben wiederum verurteile. Diese dem Konzil zur Bestätigung vorzulegen, wage er nicht, weil leicht große Streitigkeiten entstehen könnten, da die einen dieses, die anderen jenes beanstanden und beantragen würden. Daß würdige Bischöfe gewählt werden, habe das Konzil bereits beschlossen. Er werde sich Mühe geben, den Kirchen würdige Oberhirten zu geben. Die Synode möge in Betreff der Residenzpflicht der Bischöfe beschließen, was ihr gefalle; er werde ihre Beschlüsse ausführen.

Die Freiheit des Konzils habe er nie schädigen oder einschränken wollen; er könne jedoch den Legaten nicht einen Rat verweigern, wenn sie in wichtigeren Dingen ihn darum ersuchen. Das könne doch nicht als etwas Neues und der Würde des Konzils Widerstrebendes betrachtet werden, wenn das Konzil für gut finde, den heiligen Stuhl, das Haupt der Kirche und den Lehrer der Wahrheit über gewisse Dinge zu befragen. Deshalb seien nicht zwei Konzilien, sondern eines in Verbindung mit seinem Haupte. Auch das könne man ihm nicht verargen, daß er diese Dinge vorher mit den Kardinälen bespreche.

Wenn der Kaiser mahne, daß sich der Papst eher des Rates der Versammlung in Trient als der Kardinäle bediene, sage ihm der über die Residenzpflicht der Bischöfe ausgebrochene Streit, in Dingen, welche den heiligen Stuhl und den römischen Hof betreffen, sei es besser und kürzer, nicht die Zustimmung so vieler zu suchen, solange er selbst vollführen könne, was zu tun ist. Wenn er sein Ansehen und seine Rechte zu schützen trachte, so wie seine Majestät rate, suche er nichts anderes als die Ehre Gottes. Zuletzt bespricht der Papst

[1]) Le Plat V. 761–765. Raynald 1563. 35.

nochmals seine Reise nach Trient in demselben Sinne, wie im ersten Brief[1]).

Der Kardinal Morone, welcher diese Briefe noch durch mündliche Mitteilungen ergänzen sollte, war nach dem Tode des Kardinals von Mantua zum Konzilslegaten ernannt worden und sollte nun das schwierige Werk der Beruhigung der Gemüter fortführen. Er genoß wegen seiner trefflichen Eigenschaften ein hohes Ansehen bei den europäischen Fürsten besonders am Hofe des Kaisers, galt als ein klarer Geist und ein geschickter Unterhändler. Wegen seiner Liebe zur Kirche war zu erwarten, daß er die Fragen auch nach den Grundsätzen des Glaubens auffassen und vertreten würde. Während man am Hofe des Kaisers besonders von Seiten des Königs Maximilian den Reformvorschlägen des Kaisers so großes Gewicht beilegte, daß man sie fast als die einzige Rettung des Konzils betrachtete, und um ihnen zum Siege zu verhelfen, mehrere deutsche und österreichische Bischöfe zum Besuche des Konzils zu gewinnen suchte[2]), wollte Morone den Kaiser von der tatsächlichen Lage überzeugen und mit ihm eine Vereinbarung treffen, damit er nicht durch eine allzu einseitige Betonung seines Standpunktes den Fortgang des Konzils hindere oder wenigstens erschwere.

Am 16. April reiste Morone von Trient ab und wurde am 21. in Innsbruck vom Kaiser sehr ehrenvoll empfangen. Den Inhalt ihrer ersten Unterredung und besonders die Bemerkungen des Kardinals brachte der Sekretär des Kaisers, Seld, zu Papier und stellte darnach die Fragen zusammen, welche am 24. April den Theologen zur Beratung vorgelegt werden sollten. Diese zweite Vorlage ist etwas maßvoller als die erste. Der Kaiser wünschte eine Einigung, damit der Fortgang des Konzils nicht verzögert würde. Deshalb nahm er auch solche Fragen auf, die sich auf Beseitigung der Schwierigkeiten bezogen, welche die Legaten bei der Leitung des Konzils empfanden. Gleich die erste Frage bekundet das; sie lautet: I. Welche Mittel sind anzuwenden, um die allzu große Breite, in welche viele Väter bei der Abgabe ihrer Stimmen und viele Theologen bei den Vorberatungen verfallen, einzuschränken? Ferner will der Kaiser nicht nur den Einfluß des Papstes auf das Konzil beschränken, sondern auch den der Fürsten. Er stellt darum die Frage: II. Wie ist es

[1]) Le Plat V. 765—768.
[2]) Sickel 455.

zu erreichen, daß die Abstimmung vollkommen frei und nicht nach dem Wunsche der Könige und Fürsten vorgenommen werde? Die übrigen 12 Fragen lauten: III. Soll die Reformation des Papstes und der römischen Kurie, besonders so weit sie die Papstwahlen und die Ernennung der Kardinäle betrifft, ganz dem heiligen Stuhle überlassen bleiben und das Konzil sich damit nicht beschäftigen? IV. Soll noch weiter erörtert werden, ob die Residenzpflicht der Bischöfe göttlichen oder menschlichen Rechtes sei, oder genügt es festzustellen, daß die Bischöfe zur Residenz verpflichtet seien? V. Soll die im ersten Konzilsdekret gebrauchte Formel: ‚**Proponentibus legatis**‘ unverändert beibehalten und zur Beruhigung der weltlichen Fürsten der Ausweg eingeschlagen werden, daß, wenn sie dem Konzil etwas vorzulegen haben, es durch die Legaten tuen, und, wenn diese es nicht annehmen, es selbst tuen? VI. Wie kann man erreichen, daß nur taugliche Leute zur Bischofswürde befördert werden? VII. Es sei zweifelhaft, ob die Kapitel von der Obergewalt der Bischöfe auszunehmen oder ihr zu unterstellen seien. VIII. Was ist von jenem schwierigen Artikel zu halten, ob das Konzil über dem Papste oder der Papst über dem Konzil stehe? IX. Kann man annehmen, daß die Konzilsväter bisher die notwendige Redefreiheit gehabt haben? X. Ist es billig, daß die Macht zu bestimmen, was auf dem Konzil verhandelt werden soll, dem Konzil selbst belassen werde? XI. Darf es gestattet werden, daß die Legaten alles, was auf dem Konzil beschlossen werden soll, vorher mit dem heiligen Vater besprechen? XII. Sollen in Religionsfragen nur solche vorgelegt werden, welche jetzt von den Häretikern geleugnet werden? XIII. Was soll der Kaiser tun, da jetzt die Spanier und Franzosen viele Fragen aufwerfen, welche mehr geeignet sind, Verwirrung hervorzurufen, als die Sache der Religion zu fördern? XIV. Was ist davon zu halten, daß es nur einen Konzilssekretär gibt? Die Frage über die Fortsetzung des Konzils blieb weg, weil der Kaiser endlich zur Überzeugung gelangt war, daß der Papst an eine Auflösung desselben nicht denke[1]).

Die Kommission bestand diesmal aus den Theologen P. Petrus Canisius, P. Franz von Cordova, dem Augsburger Domherrn Konrad Braun und dem Konvertiten Friedrich Staphylus (Stapellage). Brieflich wurde auch der kaiserliche Geheimrat Dr. Georg Gienger um

---

[1]) Sickel, Trient 491. 492.

seinen Rat gebeten. Dr. Gienger antwortete: Der Kaiser übe nur sein Recht aus und erfülle seine Pflicht, wenn er gleich den Königen der Juden und den christlichen Kaisern von Konstantin bis Sigismund sich der todtkranken Kirche annehme, deren Diener vom wahren Christentume in schmähliches Heidentum verfallen seien und selbstsüchtige Zwecke verfolgten. Auf die vortrefflichen Briefe des Kaisers an den Papst sei die Antwort abzuwarten. Die nächstliegende Frage sei, ob das Konzil aufgelöst, verlegt oder wie bisher zwecklos fortgesetzt werden solle. In keinem Falle stehe dem Papste das Recht zu, dasselbe eigenmächtig zu schließen oder zu verlegen. Am rätlichsten sei, es fortzusetzen bis zu einem guten Ende und zu dem Behufe zunächst alles aufzubieten, daß es vollständig besucht werde. Deshalb seien Mittel und Wege zu finden, auch die Protestanten zum Besuche des Konzils zu bewegen. Man beachte daher, was sie auf ihren Zusammenkünften in Augsburg und in Naumburg über ein ihnen genehmes Konzil festgestellt haben, und nehme davon an, was erlaubt und ehrenvoll sei. Die Freiheit nicht allein zu sprechen, sondern auch nach Belieben seine Stimme abzugeben, müsse unbedingt gewahrt bleiben. Man solle sich nicht in jeder Angelegenheit nach Rom wenden und sozusagen ein zweigeteiltes Konzil halten, das eine in Rom und das andere in Trient; denn auf diesem Wege müsse die Autorität der Konzile allmählig ganz aufhören. Bei der großen Unwissenheit der Bischöfe in unserem Jahrhundert sollten die Stimmen nicht so sehr gezählt als gewogen werden. Sogar eine Revision der in den früheren Perioden des Trienter Konzils angenommenen Dekrete scheint dem kaiserlichen Geheimrat keine Unmöglichkeit. Auch sollte vom Konzil eine Kommission ernannt werden, welche mit den Protestanten in ähnlicher Weise über einen Friedensschluß zu verhandeln hätte, wie einst die Kommission des Baseler Konzils mit den Utraquisten unterhandelt habe. Vielleicht wäre es sogar ratsam eine Anzahl protestantischer Fürsten zum Konzile zuzulassen und ihnen das Recht einzuräumen, nicht allein Vorschläge zu machen, sondern auch rechtskräftige und entscheidende Stimmen abzugeben[1]). Auch weltliche

[1]) Item an et qua ratione qualis qualis saltem revisio decretorum in prioribus duobus Tridentinis conciliis et praesenti quoque synodo absentibus et inauditis fere potioribus christianitatis nationibus publicatorum . . . admitti queat, quo magis pars altera ad comparendum et se submittendum alliceretur . . . item an non modus inveniri

Mitglieder sollten zum Konzil zugelassen werden, das fordere das Wohl der Religion. Kelch und Priesterehe müßten um jeden Preis bewilligt werden; sonst würden Nationalkonzile unausweichlich sein, welche gewiß manche Gefahr mit sich brächten, aber von rechtswegen nicht verhindert werden könnten. Darum müsse der Kaiser als oberster Beistand der Kirche dem Papste gegenüber mit aller Entschiedenheit geltend machen, daß die Reform, wenn sie nicht auf dem allgemeinen Konzil erreicht werde, von Nationalkonzilien durchgeführt werden müsse. Eingedenk seiner Würde und Autorität dürfe er sich nicht vom Papste Schweigen gebieten lassen, sondern müsse sich gegenwärtig halten, daß er Gott Rechenschaft schulde. — Übrigens empfehle sich auch der vom Kardinal von Lothringen erteilte Rat, das Konzil vor der Hand zu suspendieren, eine Zusammenkunft des Kaisers und der Könige von Frankreich und Spanien mit den Bischöfen und frommen gelehrten Laien zu veranstalten, auf ihr sämtliche Reformforderungen in einem Libell zusammenzustellen und dieses dem Papste zur Bestätigung vorzulegen; nur werde es schwer halten, den dem heiligen Stuhl so ergebenen König Philipp für diesen Plan zu gewinnen[1]). Solch verworrene Anschauungen und Grundsätze fanden damals am Hofe des Kaisers so einflußreiche Vertreter, wie Geheimrat Gienger war.

Außer Gienger waren auch andere am Hofe weilende Theologen unzufrieden mit dem Vorgehen des Kaisers und rieten zu allerlei strengen Maßregeln[2]). Die Stimmung am Hofe war daher für eine ruhige Würdigung aller Umstände und eine allseitige Abwägung der Gründe keineswegs günstig, und die Kommission hatte eine sehr schwierige Aufgabe zu erfüllen. Sie sollte diesmal ein gemeinsames Gutachten verfassen. Am 1. Mai war ihre Arbeit noch nicht abgeschlossen. Ferdinand ließ sich nun die einzelnen Teile des gemeinsam ausgearbeiteten Gutachtens vorlegen, um sie mit den Geheimräten zu beraten. Bei allem Lob, das er den Theologen spendete, fand er doch ihre Arbeit nicht geeignet zu einer Antwort für den Kardinal Morone. Nach vielen Überarbeitungen und Beratungen erhielt endlich das Gut-

queat admittendi certum numerum ex principibus et statibus partis alterius in concilio, qui non simpliciter proponendi ac informandi sed etiam cum nostratibus tractandi, placidandi, disponendi, concludendi et determinandi facultatem haberet, sicut iam olim Basileae Bohemis concessum esse dignoscitur.

[1]) Sickel, Trient 492. 493.

[2]) Sickel, Trient 495.

achten eine Form, welche auch dem Kaiser gefiel und am 7. Mai dem Kardinal als Antwort auf seine Forderungen und Beschwerden überreicht wurde[1]). Am 8. Mai schrieb P. Canisius über den Erfolg der Kommission: ‚Ich bekenne meine Saumseligkeit im Schreiben. Wenn ich auch schreiben wollte, gestatten es die Verhältnisse nicht oder es ist nicht rätlich. Die Ursache unserer Überbürdung mit Arbeit ist bekannt; sie fällt mir sehr schwer, namentlich wo die Verhandlung unter vielen nicht von einem und demselben Geiste geleitet ist und jeder in seiner Richtung überfließt. Doch habe ich gute Hoffnung, daß der erlauchteste Kardinal nicht weggeht, ohne die Hindernisse, welche einige bereitet oder größer und schwieriger gemacht haben, irgendwie behoben zu sehen. Daß wir doch, was wir guten Gewissens anraten, zugleich überzeugend dartun könnten! Aber das sind eben die Schwierigkeiten unserer Zeit, welche Gott in seinem Zorne über unsere Sünden auch den Auserwählten gegenüber hervortreten läßt. Das sieht Satan, dem es nicht genug ist, offen feindlich gesinnte Heere gegen die Kirche ins Feld zu führen, sondern sie auch aus dem Hinterhalte angreift, und falsche Brüder, die schädlicher sind als der auswärtige Feind, anstiftet, daß sie im eigenen Haus das Hauswesen verwirren, die Gemüter entzweien und neue Unruhen begünstigen und weiter fortpflanzen. Nunmehr ist es wahrhaft an der Zeit, daß wir die der Kirche gemachten Verheißungen bei uns beherzigen und, da wir menschlichen Schutzes bar sind, auf Gott allein unsere Hoffnung setzen. Übrigens wünsche ich mir wahrlich Glück, daß Eure Herrlichkeit mit mir in der Kelchfrage übereinstimmt‘[2]). Canisius war mit dem Gutachten der Theologen sehr wenig zufrieden. Er wendete sich daher unmittelbar an den Kaiser, dessen vertrauter Freund er war, und legte ihm seine Bedenken vor gegen die Antwort der Kommission, indem er ihm zugleich den Weg zeigte, wie sich eine gute Reform der Kirche erreichen ließe. Über diese Unterredung schrieb er am 8. Mai an seinen Generalobern P. Lainez nach Trient: ‚Vor allem sage ich Euer Hochwürden den herzlichsten Dank für die Briefe und Ratschläge, womit sie mich so fleißig und so väterlich bedient haben. Fahren sie fort, mich bei meiner Arbeit zum Vorteile der Kirche noch weiter zu unterstützen und mir Festigkeit zu verleihen. Gewiß ihre Briefe und Antworten waren mir sehr

[1]) Sickel, Trient 495. 496.

[2]) Rieß, Canisius 317.

angenehm, leider sind sie mir erst übergeben worden, nachdem das Gutachten, welches der Kaiser von den Theologen verlangt hat, schon geschrieben war. Als ich sah, daß ich von ihnen nicht mehr erlangen könne, was ich für Recht hielt, änderte ich meinen Plan, warf das Gutachten, welches ich dem Kaiser übergeben wollte, bei Seite und entschloß mich, meine Ratschläge ihm persönlich mit allem Freimute mündlich mitzuteilen. Ich gieng also zu ihm und nachdem ich ihn um Erlaubnis gebeten hatte, begann ich, hauptsächlich zwei Punkte auseinanderzusetzen. Zuerst sprach ich von den Bedenken, welche ich gegen das von meinen Kollegen verfaßte Gutachten habe, dann zeigte ich ihm den Weg, wie der Kaiser in dieser Zeit besser und leichter das Konzil und die Reform voranbringen könnte. Meine Bedenken gegen das Gutachten waren folgende: dieses Gutachten sei nicht gründlich und überzeugend genug, es sei von wenigen, für so wichtige Fragen nicht genügend fähigen Männern schnell zusammengeschrieben worden und diese seien nicht einmal ganz frei gewesen von allen ungeordneten Neigungen und hätten die Sachlage nicht verstanden; es gezieme dem Kaiser nicht, mit dem Papste, seinem treuen Freunde, hart zu verfahren, er könnte dadurch ihn beleidigen und seinen Eifer in der Reformierung der Kirche abschwächen. Er solle seinen Versprechungen nicht Mißtrauen entgegenbringen, sondern vielmehr seine Bemühungen loben und sie fördern. Wenn diese Schrift den Doktoren vorgelegt würde, so würde sie nur zu neuen Streitigkeiten und Wirren Anlaß geben und die Sache der Versammlung mehr hindern als fördern und diese stehe ohnehin schon armselig genug; viele würden daraus das Urteil schöpfen, daß der Kaiser es nun auch mit den Gegnern halte, welche unaufhörlich von den Mißbräuchen in der Kirche sprechen und lieber selbst Gesetze machen als befolgen und auch ihre eigenen großen Mißbräuche nicht einsehen wollen, dafür aber ihren kirchlichen Vorgesetzten fortwährend ihre Ehre rauben. Es ist zu fürchten, daß diese Bestrebungen, welche ihren Ursprung einem ungeregelten Eifer verdanken, nicht allein keinen Erfolg haben werden, sondern auch die Schmerzen der Kranken, welche in der römischen Kurie zu heilen wären, noch mehr reizen und erbittern, da sie einsehen, daß unter dem Vorwande, sie und die römische Kurie zu reformieren, die Autorität der Legaten vermindert, Nationalausschüsse verlangt, der Sekretär des Konzils verdächtigt und unruhigen Charakteren neue Waffen in die Hand gedrückt werden, um auf dem Konzile neue Streitigkeiten und Erregungen hervorzurufen. Es ist also gar sehr zu besorgen,

daß wir die Krankheiten zu Rom und in Trient durch unsere Heilmittel nicht noch schlimmer machen, anstatt sie zu heilen, besonders da in allen Ländern eine große Neigung herrscht zur Absonderung und zum Abfalle vom Gehorsam gegen den obersten Hirten und Statthalter Jesu Christi. Es gebe keine besseren Ratschläge und auch keine nützlicheren, als jene sind, welche aus einer ununterbrochenen und vertraulichen Freundschaft des Kaisers mit dem Papste hervorgehen. Es sei notwendig, die Zeitverhältnisse zu berücksichtigen, welche es nicht gestatten, einen Anschlag gegen Rom lange fortzuführen; wenn man das Wohl der Kirche suche, habe man sich nicht darum zu kümmern, was in Rom geschieht, sondern um das, was zu Hause vorgeht, wo alle von Tag zu Tag mehr und mehr allen Arten von Gottlosigkeit verfallen'.

Das waren freimütige Worte, gesprochen von einem heiligen Manne, welcher den Glauben an die göttliche Einsetzung der Kirche und darum an ihre innere Wiedererhebung zu einem besseren Leben durch den Einfluß der ihr von Gott gegebenen Oberleitung noch nicht verloren hatte, obgleich damals so viele, auch gute Katholiken daran irre geworden waren. Dieses Glaubens und dieser Überzeugung voll, drang Canisius in den Kaiser, er möge die dargebotene Gelegenheit benützen und entweder selbst oder durch seine Vertreter mit dem Kardinal sich ins Einvernehmen setzen und seine Meinung hören, wie die auftauchenden Mißverständnisse und Hindernisse, welche dem Fortgange des Konzils im Wege stehen, entfernt werden könnten. Es sei viel sicherer, zuerst die weniger wichtigen Dinge zu erledigen, als sofort an die größten und wichtigsten Fragen zu gehen, deren Lösung nicht sobald zu erwarten sei. Das Konzil habe schon viele herrliche Beschlüsse gefaßt, welche für eine Reform ganz vortrefflich sind, es wäre daher an der Zeit, daran zu denken, wie man denselben Nachdruck verleihen und sie ausführen könne. Ferner sehe man sich um, wie man Deutschland helfen könne, das ja ganz eigenartige Krankheiten hat, deren Heilung keinen Aufschub duldet; besonders könnten die Erbländer des Kaisers nicht länger auf ein Heilmittel warten, wenn irgend etwas von katholischer Religion in denselben erhalten bleiben soll. Der Papst sei in seinem guten Willen zu bestärken, damit er das Begonnene nicht aufgebe und im Reformationswerke fortfahre; durch den Papst könne man vieles leichter erreichen als durch das Konzil. Der Kaiser antwortete nicht viel, er versprach nur, darüber nachdenken zu wollen; auch seine Gelehrten stimmten mit dieser Ansicht überein, er meine es gut mit dem

Papste und dem Konzil und werde dafür sorgen, daß in dem abgegebenen Gutachten vieles sanfter ausgedrückt werde und daß manches weniger beleidigend sei. Allein Canisius war weder mit dem Kaiser noch nachher mit den Ergebnissen der angeordneten Beratungen ganz zufrieden. Er fand keinen andern Weg, um sich und die Gesellschaft wegen der darin stehen gebliebenen, für den heiligen Stuhl beleidigenden Sätze zu rechtfertigen, als zum Kardinal Morone zu gehen und ihm über die Vorgänge genauen Bericht zu erstatten. Der Kardinal war ebenfalls von dem Gutachten, welches er jedoch bis dahin nur aus dem Hörensagen kannte, nicht ganz befriedigt. Er zollte dem Fleiße der Jesuiten alle Anerkennung, bewies dem P. Canisius große Liebe und Zuneigung. Er schien damit beschäftigt, die im Gutachten enthaltenen Fehler auszuheben und sich aufzuschreiben, wahrscheinlich um sie dem Konzil oder dem Papste zur Beurteilung vorzulegen. Unerwartet aber änderte der Kaiser seinen Entschluß und erklärte sich bereit, das Urteil sowohl des Legaten Morone als auch des Nuntius Delfino zu hören. Das erfüllte Canisius mit Hoffnung und Freude, er glaubte sich nun seiner schwierigen Aufgabe enthoben[1]).

Der Kaiser täuschte nicht die Erwartungen des frommen Ordensmannes. Er selbst suchte den gichtkranken Kardinal Morone in seiner Wohnung auf, teilte ihm das Gutachten der Theologen mit und bat ihn, dazu seine Bemerkungen zu machen und sie ihm mitzuteilen. Es folgte nun ein mehrmaliger Meinungsaustausch, welcher besonders dem P. Cordova zu heftigen Angriffen auf den Kardinal Anlaß gab[2]), aber schließlich doch zu einer beinahe vollkommenen Verständigung zwischen beiden Teilen führte[3]). Der Inhalt des letzten Entwurfes war folgender: I. Zur Vermeidung der allzugroßen Weitläufigkeit der Verhandlungen auf dem Konzil sollten alle minder notwendigen oder auch überflüssigen Fragen weggelassen werden. Um die Beratungen zu beschleunigen, hatte der Kaiser überdies noch vorgeschlagen, ähnlich wie bei dem Konzil von Konstanz, nationale Kurien einzuführen, und wenn auch nicht die entscheidenden Abstimmungen in den Sitzungen, so doch die Abstimmungen bei den Vorberatungen nach Kurien vornehmen zu lassen[4]). Der Kaiser glaubte für die Einrichtung dieser

---

[1]) Canisius an Laynez. Innsbruck 8. Mai 1563. Aut. nach einer Abschrift des P. Braunsberger.

[2]) Sickel, Trient 502. 503.

[3]) Buchholtz, Ferdinand I. VIII. 555.

[4]) Buchholtz, Ferdinand I. VIII. 553.

nationalen Deputationen, wie er sie nannte, sehr triftige Gründe zu haben, besonders bestimmte ihn hiezu die Erwägung, daß von einigen großen Nationen, wie von den Franzosen, Deutschen und Spaniern, gar so wenige auf dem Konzil sind, so daß die Italiener auf demselben das Übergewicht hatten. Dieses Übergewicht wollte er beseitigen, daher wünschte er nationale Deputationen. Morone überzeugte ihn, daß dieses nur vom Konzil selbst bewilligt werden könnte und zu großen Streitigkeiten Anlaß geben würde. So verzichtete der Kaiser auf die Einführung dieser Deputationen. II. In Betreff der Freiheit des Konzils wurde zugestanden, daß die Oratoren das Recht haben, auf demselben nicht nur Reden zu halten, sondern auch Vorschläge zu machen; sie dürfen aber dieses, um die Ordnung des Konzils nicht zu stören, nur durch die Legaten tun und erst dann, wenn die Legaten die Vorlage zurückweisen würden, könnten sie selbst das Konzil befragen. III. Über die Gestattung der Redefreiheit waren Morone und der Kaiser einig. Den kaiserlichen Vertretern gestattete Ferdinand die Freiheit der Abstimmung, so weit sie als Väter mitstimmen durften. IV. Mit Recht sorgen die Legaten dafür, daß das Konzil nicht durch kleinliche und unbedeutende Fragen von den wichtigeren Erörterungen abgehalten werde und unnützer Weise Zeit verloren gehe. Die Legaten dürfen also solche Fragen, welche nur die Einigkeit stören, aber zum Wohle der Kirche wenig beitragen, von den Erörterungen ausschließen. V. Der Kaiser anerkennt, daß es der aufrichtige Wille des Papstes sei, daß dem Konzil seine Freiheit gewahrt bleibe. VI. In Bezug auf die Reformation der Gesamtkirche, welche in den früheren Konzilien so oft beschlossen worden war, vernahm der Kaiser mit Wohlgefallen von dem Legaten, daß schon sehr viele Dekrete geschaffen worden seien gegen die Mißbräuche an der römischen Kurie sowohl in den früheren Versammlungen unter den Päpsten Paul III. und Julius III. als in der jetzt unter Pius IV. tagenden und bat den Legaten, daß, wenn noch einiges der Reformation bedürftig und noch nicht genügend geordnet sei, nicht zu ruhen, bis auch diese Mängel beseitigt wären. Der Kardinallegat versprach dieses nicht nur für seine Person auf das bereitwilligste, sondern zeigte auch dem Kaiser viele neue ‚Kanones', welche schon in nächster Zeit zur Förderung der Reform dem Konzil vorgelegt werden sollten. Als der Legat auch noch den Entwurf einer päpstlichen Bulle vorlegte, in welcher die Reform des päpstlichen Konklaves enthalten war, und der Kaiser sich nun selbst überzeugen konnte, daß alles heilig und klug geordnet sei, war

er ganz erstaunt und sprach darüber seine volle Zufriedenheit aus: nur das eine verlangte er, daß der Papst selbst dafür sorge, daß die Bulle auch sicher und mit Festigkeit ausgeführt werde, und daß bei den vielen Umtrieben, welche bei den Papstwahlen so oft sich ereigneten, nicht nur die Kardinäle und jene, welche mit ihnen ins Konklave eintreten, sondern auch die Abgesandten der Fürsten, welche bei solchen Gelegenheiten in Rom zu sein pflegen, und alle jene, welche das Konklave zu bewachen haben, und überhaupt das ganze römische Volk, soweit es notwendig ist, durch Androhung der strengsten Strafen von Ausschreitungen abgeschreckt und im Zaume gehalten werden. VII. Die Bischofswahlen sollten im Konzil geordnet werden. VIII. Der Streit über die Residenzpflicht der Bischöfe solle aufhören und die Bischöfe durch das Konzil zur Residenz verpflichtet werden. IX. Zur Vermeidung aller Verdachtseinwendungen gegen die Verläßlichkeit der Konzilsaufzeichnungen sollten die Legaten wenigstens zwei Sekretäre bestellen. X. Wenn der Kaiser nach Bologna reisen wolle, so wolle auch der Papst dorthin kommen und, wenn nötig, das Konzil dahin verlegen. Ferdinand entschuldigte sich aber und versprach nur, daß er nach dem Beispiele seiner Vorfahren nicht vernachlässigen werde, sich vom Papste zum Kaiser krönen zu lassen[1]).

Am 13. Mai reiste Morone nach Trient zurück. Der Kaiser gab seinem Sohne Ferdinand in Prag vorläufig Kunde von diesen Verhandlungen mit Morone und stellte ihm die Mitteilung der zwischen ihm und dem Kardinal gewechselten Schriftstücke in Aussicht[2]). Kardinal Morone blieb dem P. Canisius und der ganzen Gesellschaft Jesu immer dankbar für die ihm und der Kirche in Innsbruck geleisteten Dienste[3]).

Canisius schrieb über ihn am 12. Mai an seinen Generalobern: ‚Seine Eminenz, der Kardinal rüstet sich zur Abreise von hier. Er hat mir großes Vertrauen geschenkt und große Zuneigung bezeigt und zum Beweise seines Wohlwollens mir auch ein Geschenk überreicht . . . Jetzt, wo er sich zur Abreise rüstet, hat ihn

[1]) Le Plat, VI. 15—18. Buchholtz, IX. 668—689. VIII. 543—558. Andere Zitate bei Sickel 502.

[2]) Sickel, Trient 502.

[3]) Polanco an die Jesuiten in Spanien. Trient, 24. Mai 1563. Abschrift in Ep. Var. Prov. 156 f. 29. 30. Boero, Canisio 256. 257. Rieß, Canisius 319.

der Kaiser noch einmal besucht. Der Kardinal selbst hat mir kurz vorher mitgeteilt, daß er nicht mit allem ganz zufrieden sei; besonders mißfällt ihm, daß der Kaiser die Errichtung neuer nationalen Deputationen wünsche. In der Tat könnte ich mich über meine Kollegen beklagen, sie wissen ihre harten Ratschläge nicht den Zeitumständen anzubequemen und hören nicht auf meine Vorstellungen. Das macht mich bedenklich und ich fürchte noch immer ängstlicher zu werden, wenn ich noch zwei Monate in dieser Tretmühle arbeiten muß, wie mir der Herr Vizekanzler in Aussicht stellt. Ich will jedoch noch auf ihre Antwort warten, ob es ihnen gut scheine, mir jetzt vom Kaiser Urlaub zu erbitten . . . Heute kam der Erzbischof von Prag hieher, wahrscheinlich um bald nach Trient weiter zu reisen'[1]). In der Nachschrift zu diesem Briefe lobt Canisius die Tätigkeit und das Verhalten des Kardinals. ,Jedem andern wäre es schwer geworden, zum Besten der Synode so viel zu erreichen und die jetzt herrschenden Schwierigkeiten zum guten Teile zu beseitigen. Ich zweifle nicht, daß jetzt das Konzil viel ruhiger verlaufen wird und daß das Ansehen einiger Männer, welche nicht immer aufrichtig das Bessere suchen und erstreben, auf demselben nicht mehr so groß sein wird. Der Kaiser ist jetzt über alle Vorgänge von größerer Wichtigkeit genau unterrichtet und hörte gerne, wie es ja auch sonst seine Gewohnheit ist, diesen bei ihm sehr beliebten Kirchenfürsten. Dieses wollte ich zu meinem Briefe noch hinzufügen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben. Alle möchten jetzt gerne wissen, was zwischen dem Kaiser und dem Kardinal vereinbart worden sei; ein jeder denkt sich etwas anderes. Das Wichtigste von allem, was der Kardinal erlangt hat, ist dieses, daß aus dem Gutachten, welches ich vielleicht ein anderesmal schicken werde, jener Absatz über die Reformation an Haupt und Gliedern gestrichen wurde. Ferner billigt der Kaiser die bisherigen Bemühungen des Papstes um die Reform der Kirche'.

Nach der Abreise des Kardinals schrieb Canisius am 14. Mai wieder an seinen Obern: ,Ich schicke ihnen eine Disputation, welche für den Kardinal von Lothringen hieher geschickt worden sein soll, und welche der Kardinal Morone sich von mir abschreiben und nach Trient schicken ließ, weil er hoffte, daß dadurch das päpstliche Ansehen gewinnen würde. Ich würde auch gerne die Antwort schicken, welche der Kaiser dem Kardinal Morone auf die im Namen des Papstes

[1]) Canisius an Laynez, Innsbruck 12. Mai 1563.

ihm vorgelegten Artikel gegeben hat, aber sie ist nicht leicht zu haben. Ich bitte also, daß diese Schrift vorher dem genannten Kardinal mitgeteilt werde. Neue Berichte über den Stand der Dinge am Kaiserhofe habe ich ihm nicht zu schreiben, denn nach seiner Abreise hat sich hier nichts Neues ereignet; nur dieses eine ist von einiger Wichtigkeit: Der Erzbischof von Prag hat mir vertraut, daß er eine Bittschrift der Hussiten bei sich trage, worin diese um die Erlaubnis bitten, daß ihre Priester vom Erzbischof von Prag geweiht werden dürfen. Zugleich aber wünschen sie auch die Beibehaltung des Kelches bei der Kommunion des Volkes. Ich fürchte sehr, daß ich mit meinen Kollegen wegen dieser Zugeständnisse einen Kampf zu bestehen haben werde. Seine Majestät hat uns aufgetragen, aus einer umfangreichen Schrift, welche er vergangenes Jahr den Konzilslegaten hat vorlegen lassen, das zusammenzustellen, was noch von dem Konzil zu fordern sei. Auf eine Ermäßigung der Fasten hat er verzichtet, ebenso auf die Priesterehe; wir haben also die Aufgabe, aus verschiedenen kaiserlichen Eingaben das herauszusuchen, was noch im Namen des Kaisers der Synode als seine Forderungen vorgelegt werden soll, wenn es nicht schon vorgelegt worden ist'[1]).

Der Erzbischof Brus kehrte schon nach kurzem Aufenthalte in Innsbruck wieder nach Trient zurück[2]). Dem P. Canisius riet der P. General in Rücksicht auf seine erschütterte Gesundheit, sich für einige Zeit Urlaub zu erbitten und von Innsbruck abzureisen[3]). Weil aber der Kaiser dringend seine Gegenwart bei den nun folgenden schwierigen Verhandlungen wünschte, so verzichtete er auf die so notwendige Erholung. Eine starke Partei am Hofe des Kaisers, an deren Spitze der römische König Maximilian stand, war unzufrieden mit den Zugeständnissen, welche der alte Kaiser dem Kardinal Morone gemacht hatte und Maximilian erkühnte sich sogar, dem greisen Vater darüber Vorwürfe zu machen. Der Kaiser habe dem Papste einen zu demütigen Gehorsam bezeigt, wie es kein anderer Fürst tun würde. Er habe sicherlich alles in guter Absicht getan, aber weder von dem Papste noch von den Kardinälen sei deshalb etwas zu erwarten in Bezug auf die Reform der Kirche. ‚Aus all dem, was Euere Majestät mit Kardinal Morone verhandelt hat, kann ich nicht undeutlich

[1]) Brief an Laynez, Innsbruck 14. Mai 1563. Orig.

[2]) A. a. O.

[3]) Kröß, Canisius 166.

den Schluß ziehen, daß wir vom Konzil von Trient nur sehr geringe oder beinahe gar keine Frucht zu erwarten haben werden. Denn wohin die Absichten des Papstes gehen, beweist dieses Schriftstück. Morone hat darin seine Larve mehr als genug abgelegt und seine und seiner Anhänger Gesinnungen im klaren Lichte erscheinen lassen'. Allein schon die Entfernung des Absatzes: ‚An Haupt und Gliedern' beweise zur Genüge, welches die Gesinnung des Papstes und der Kurie sei. ‚Ich rate daher, fährt er fort, in kindlichem Gehorsam, um der Pflicht der Liebe zu genügen, Eurer Majestät, daß sie nicht länger in jener Gegend zu verweilen geruhe, sondern gleich bei nächster Gelegenheit hieher (nach Wien) eile, um sich anderen schwierigen und nicht minder wichtigen Geschäften zu widmen, welche für die ganze Christenheit ebenso von Bedeutung sind. Denn das ist meine Meinung, wenn das Konzil nun einmal ohne Frucht bleiben soll, so ist es besser, daß Eure Majestät so fern als möglich von ihm seien und besonders, wenn es, ohne die Verhandlungen zu Ende geführt zu haben, sich auflösen würde, was sehr zu besorgen ist'. Der Kaiser möge von nun an einzig darauf bedacht sein, die Religionsstreitigkeiten in seinen Erblanden zu unterdrücken. Dieses sei jetzt seine wichtigste Aufgabe. In einer andern Zuschrift ersucht Maximilian den Kaiser, er möchte doch nicht zugeben, daß die ‚Reformatio in capite' unterlassen werde, denn sonst sei die unausbleibliche Folge, daß auch die Erzbischöfe und Bischöfe sich den Beschlüssen des Konzils in Betreff ihrer Wahl nicht fügen werden. Die Autorität des apostolischen Stuhles und der Konzilien wird bei ihnen nichts mehr gelten; denn die Erzbischöfe und Bischöfe ständen an Streberei den Kardinälen nicht nach und werden ihnen auch nicht nachgeben, wenn nicht auch diese durch strenge Strafgesetze im Zaume gehalten werden. Die Deutschen seien unablässig zum Besuche des Konzils zu drängen und schon nächstens sollte eine größere Anzahl Bischöfe nach Trient befohlen werden[1].

Der Kaiser schien durch diesen Brief des Königs betroffen. Die Kommission der Theologen hatte jetzt ihre Arbeit beinahe vollendet. ‚Wir haben' schreibt Canisius am 31. Mai an Laynez, ‚ein kurzes Verzeichnis von allen dem hergestellt, was bisher in Trient verhandelt worden ist, und dann einen kurzen Überblick alles dessen gegeben, was

[1]) Maximilian an den Kaiser, Wien 24. Mai 1563 bei Buchholtz, Ferdinand I. IX. 689—693.

der Kaiser jener Synode vorzulegen wünscht. Über einige Punkte, welche von größerer Bedeutung sind, werden wir noch gemeinsam ratschlagen, wie z. B. über den Gebrauch des Kelches, über die zu ergreifenden Maßregeln, wenn das Konzil abgebrochen oder aufgelöst werden sollte und anderes dergleichen. Heute hat mir Domkapitular Braun in einigen Fragen von untergeordneter Bedeutung nachgegeben, als ich ihn in vertraulicher Unterredung daran erinnerte, daß bei denselben vieles milder gefaßt und einiges ganz ausgelassen werden müsse. Morgen werden wir eine gemeinsame Beratung darüber halten. Ich fürchte, daß der spanische Mönch uns wieder Ungelegenheiten bereiten und uns zwingen wird, seinen harten Vorschlägen beizustimmen, welche viel Lärm und Streitigkeiten zufolge haben werden. Der viel gemäßigtere Staphylus ist krank[1]).

Am 5. Juni überreichten die Theologen ihr Gutachten. Es enthielt die Antwort auf die zwei Fragen: 1. was im Namen des Kaisers dem Konzil neuerdings vorzuschlagen und von ihm zu verlangen sei, und 2. was der Kaiser durch seine Gesandten noch außerdem tun solle.

Dem Konzile sollten im Namen des Kaisers folgende Artikel neu vorgelegt werden: 1. Was früher in der heiligen Schrift oder in den alten Konzilien rechtmäßig entschieden worden ist, und worüber mit den Häretikern kein Streit herrscht, soll nicht neuerdings erörtert werden. 2. Daß aus allen Nationen Ausschüsse (deputationes) gebildet werden, welche aus wenigen, aber im göttlichen und menschlichen Rechte sehr erfahrenen Männern in gleicher Zahl zusammengesetzt sind. Die Mitglieder dieser Ausschüsse sollten von den Prälaten der einzelnen Nationen, die auf dem Konzile sind oder erwartet werden, oder von ihren Prokuratoren ernannt und dem Konzile vorgeschlagen werden, welches ihre Wahl bestätigen oder verwerfen kann. Für jene, welche minder tauglich scheinen, sollten andere vorgeschlagen werden. Diese Ausschüsse erhalten das Recht, über die dem Konzile vorgeschlagenen Dinge zu beraten, aber nicht Beschlüsse zu fassen. 3. Auch andern frommen und katholischen Männern, die nicht diesen Ausschüssen angehören, soll es erlaubt sein, die Ausschüsse daran zu erinnern, was beraten werden soll. 4. Nicht allein die päpstlichen Legaten, auch der Kaiser und die andern katholischen Könige und Fürsten sollten das Recht haben, dem Konzil Vorschläge zu machen.

[1]) Orig. mitg. von P. Braunsberger.

so daß sie, wenn ihnen etwas zur Erhaltung der katholischen Religion in ihren Reichen notwendig scheint, es entweder den Konzilslegaten oder wenn diese sich weigern, durch ihre eigenen Oratoren dem Konzil vorlegen können. Dieses soll auf Bitten des Kaisers ausdrücklich vor den Legaten und den Konzilsvätern erklärt werden. 5. Die Freiheit der Väter, auf dem Konzil zu sprechen, soll von niemandem beschränkt werden dürfen. 6. Die Menge der Stimmen einer einzigen Nation muß in solchen Dingen, welche zur Verwaltung der Kirche gehören (in his quae ad politicas res ecclesiae pertinent) beschränkt werden. 7. In solchen Dingen, welche einmal dem Konzile zur Beratung vorgelegt worden sind, soll es den Vätern freistehen, sie im Vereine mit den Legaten entsprechend der Würde des Papstes und zum Wohle der Kirche zu erledigen, ohne nach Rom rekurrieren zu müssen. 8. Das Konzil soll wenigstens zwei Sekretäre haben. 9. Das Konzil darf nicht vor Erledigung aller Vorlagen aufgelöst werden. 10. Noch vor seiner Auflösung soll es die Reformation nicht allein in den einzelnen untergeordneten Sprengeln sondern auch in der römischen Patriarchalkirche und in der Kurie vollziehen.

Mit Bezug auf die Lehre der Kirche sollte 1. die Gestattung des Kelches, 2. die Herstellung eines Katechismus und einer Postille verlangt werden. 3. Zur Verhütung der Fälschung der heiligen Bücher durch die Häretiker sollte in jeder Patriarchalkirche ein von den Notaren des Konzils beglaubigtes Exemplar hinterlegt werden.

Die übrigen Forderungen in Betreff der Spendung der Sakramente, der Beobachtung der kirchlichen Zeremonien, der Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, der Visitation der Klöster und der Abhaltung der Diözesansynoden lauten in diesem Gutachten der Theologen nicht wesentlich verschieden. In Bezug auf die Spendung der Sakramente wird wie früher verlangt, daß sie unentgeltlich geschehe. Dann fügen die Theologen bei, daß die vom Konzil schon beschlossenen Reformen durchgeführt werden. Die kirchlichen Zeremonien und Gebete sollen andächtig verrichtet werden, aber von Einfügung von Psalmen und Liedern in der Landessprache ist nicht mehr die Rede, auch wird nichts mehr gesagt von einer Abkürzung der Gebete. Die dabei üblichen Bücher sollen durchgesehen und von ungehörigen Erzählungen und Zutaten gereinigt werden. Die Diözesansynoden sollen zu festgesetzten Zeiten gehalten werden.

Sehr ausführlich handelt dieses Gutachten über die Abschaffung der Mißbräuche bei den Bischofsernennungen; besonders verlangt es

die Ausführung der darauf bezüglichen Konzilsbeschlüsse; die Abschaffung von Mißbräuchen bei den Wahlen und Ernennungen, von denen schon die Denkschrift Erwähnung tut, und fügt dann bei, daß nicht bloß Adelige sondern auch Doktoren zu diesen kirchlichen Würden genommen werden sollen. Die Forderungen, öffentliche Schulen und Gymnasien zu errichten, den Bischöfen und Seelsorgern die Residenzpflicht einzuschärfen, ob sie nun göttlichen oder kirchlichen Rechtes sei, und bei Verleihung kirchlicher Benefizien auf die Würdigkeit der Person zu sehen, sind wiederholt.

Wie die Denkschrift, so fordert auch dieses Gutachten die Abschaffung der Exemptionen der Klosterkirchen und wenigstens die Beschränkung derselben bei den Kapiteln.

In Bezug auf die Dispensen, die Herstellung der sittlichen Zucht unter den Geistlichen, die Abschaffung der Simonie u. s. w. berücksichtigt das Gutachten die schon vom Konzil erlassenen Beschlüsse.

Was die Reformation des Papstes und des römischen Hofes betrifft, hält es zwar noch aufrecht, daß es nützlicher wäre, dieselbe durch das Konzil vollziehen zu lassen, überläßt aber die Entscheidung darüber klügeren Leuten. Auch in Bezug auf die Reform der Papstwahlen und vieler anderer Dinge in Rom will der Kaiser nichts entscheiden.

Die Frage, was soll der Kaiser durch seine Oratoren noch außer dem Konzile tun, beziehen die Theologen auf folgende Fälle: 1. was ist zu tun, wenn das Konzil vorzeitig aufgelöst wird? 2. was ist zu tun, wenn der Papst noch vor Vollendung des Konzils stirbt? 3. Sollen im Falle der Auflösung des Konzils die Oratoren des Kaisers mit den Oratoren der anderen Fürsten beraten, was zur Erhaltung der Religion geschehen soll? 4. Was ist zu tun, wenn die Frage über die Oberhoheit des Konzils über den Papst aufgeworfen wird? 5. Wie sind die deutschen Bischöfe und Prälaten zum Besuch des Konzils zu nötigen? Da fast alle diese Fragen nur bedingungsweise gestellt waren, so hielten die Theologen nicht für notwendig, darauf zu antworten. Der Kaiser drängte auch nicht mehr auf eine Antwort, nachdem er von Morone die Versicherung erhalten hatte, der Papst denke nicht an die Auflösung des Konzils.

Seinen Oratoren in Trient erteilte er kurz folgende Aufträge: 1. das Reformationswerk auf dem Konzil neuerdings zu betreiben; 2. den Papst durch seine Legaten mahnen zu lassen, daß er zum Konzil komme; 3. an den Kaiser zu berichten, wenn etwas geschehe,

was der Freiheit des Konzils zuwider sei[1]). Unterzeichnet ist dieses Gutachten vom Augsburger Domherrn Konrad Braun, der von sich bezeugt, daß er nach der Durchsicht und Prüfung der Denkschrift des Kaisers, der Reformationsartikel der Spanier und Franzosen alles hier zusammengestellt habe, was der Kaiser noch dem Konzil vorlegen und auf demselben betreiben solle. Die übrigen Mitglieder der Kommission sind zwar nicht unterschrieben, aber aus der Einleitung und der der Unterschrift vorausgehenden Bemerkung kann man schließen, daß diese Schrift das Ergebnis gemeinsamer Arbeit ist[2]). Nur der Franziskaner Cordova war mit derselben nicht einverstanden und reichte ein eigenes Gutachten ein, in welchem er unter andern auch die ‚Reformatio in capite et in membris' vom Konzile fordert und den Papst ermahnt, sich zu demütigen und die Reformation in Bezug auf seine Person, seinen Staat und seinen Hof vom Konzil zuzulassen. Auch die Wahl der Kardinäle sollte vom Konzil geordnet werden. Auch auf die Erklärung, daß die Bischöfe vermöge göttlichen Gebotes zur Residenz verpflichtet seien, will er nicht verzichten[3]).

Ferdinand sandte dieses Gutachten der Theologen am 7. Juni seinen Oratoren nach Trient. Sie waren dankbar für die Bemühungen der Theologen und schrieben dem Kaiser einen ausführlichen Bericht, in welchem sie die einzelnen Punkte desselben einer berichtigenden Kritik unterzogen. Zum ersten Punkte bemerkten sie, daß auf dem Konzil manches behandelt werden müsse, was schon in der heiligen Schrift oder in den früheren Konzilien enthalten sei, weil es jetzt von den Häretikern geleugnet und darum neuerdings festgestellt werden müsse. Zum 2. Nationalausschüsse zu bilden, hätten die Legaten abgelehnt, nur dazu hätten sie sich bereit erklärt, bei günstiger Gelegenheit von den einzelnen Nationen einige zu sich zu berufen und mit ihnen über die auf dem Konzil zu behandelnden Gegenstände zu beraten. Zum 3. Es wäre bisher einem jeden frommen und gelehrten Manne, wenn er auch kein Mitglied der Deputationen gewesen wäre, freigestanden, mündlich oder schriftlich die Väter zu mahnen und in Bezug auf die Behandlung der Dinge seinen Rat zu erteilen. Zum 4. Um die Freiheit des Konzils zu schützen, wünschen sie, daß der bei der Eröffnung des Konzils, als noch keine Oratoren anwesend waren, be-

[1]) A. a. O.
[2]) Sickel a. a. O.
[3]) Schelhorn, Amoenitates I. 588. 589.

gangene Fehler in Betreff der Formel: ‚Proponentibus legatis‘ geklärt werde, damit die Feinde der Kirche nicht sagen, das Konzil beschließe nur, was dem Papste gefällt. Zum 5. und 7. Wenn auf dem Konzil die Freiheit der Abstimmung so groß wäre wie die Freiheit der Rede, wäre es nicht notwendig, an den Papst zu rekurrieren. Zum 6. Weil die Freiheit des Konzils nicht beeinträchtigt werden dürfe, könne auch die Zahl der Stimmen einer Nation nicht vermindert werden. Zum 8. Die Legaten hätten mehrere Sekretäre in Aussicht genommen, sie warteten nur auf eine Gelegenheit, wo sie ohne Beleidigung des gegenwärtigen neue ernennen könnten. Zum 9. Alle arbeiten daran, daß das Konzil ohne Störung fortgesetzt werde. Zum 10. Die allgemeine Reformation auch des römischen Hofes sei notwendig. Man hätte diesbezüglich in einer Sitzung vieles versprochen. Die Oratoren besorgten, daß es bei den Worten bleiben werde. Man erzähle zwar, daß von Rom Reformationsvorschläge an das Konzil gesandt worden seien, aber niemand wisse anzugeben, wessen Inhaltes sie seien.

Was die Bemerkungen der Theologen in Bezug auf die Dogmen betrifft, finden die Oratoren besonders jene über die Kelchgestattung zu unbestimmt. Aber auch die Oratoren können sich nicht entscheiden, ob er vom Konzil oder nur vom Papste zu erbitten sei. Vom Konzil hätten sie nur dann etwas zu erwarten, wenn alle deutschen Bischöfe es beschicken würden, und alle Fürsten einmütig wären in dieser Forderung. Jedenfalls müsse so viel geschehen, daß das Volk zur Überzeugung komme, man hätte zu einer günstigen Lösung dieser Frage alles versucht. Die Verfassung einer Postille und eines Katechismus, die Reinigung der Breviere, Meßbücher u. s. w., der Gebrauch der Landessprache beim Gottesdienst werde von den Vätern beraten werden. Die Reinigung und Herstellung eines verläßlichen Textes in der heiligen Schrift und in den Vätern sei schon längst Gegenstand der Konzilsberatungen gewesen.

Was die Sakramente betreffe, sei vieles schon geregelt, anderes werde noch genauer und besser eingerichtet werden. Die übrigen Punkte beantworten sie im Sinne des Gutachtens und bemerken dazu, was das Konzil bereits getan hat und was sie noch zu tun beabsichtigen[1].

So hatte diese Theologenkonferenz in Innsbruck wenigstens in so weit zu einer Mäßigung der kaiserlichen Forderungen geführt, daß

[1]) Sickel 529—533.

das Konzil seine Beratungen fortsetzen und ohne größere Störung zu Ende führen konnte. Die Beratungen in Wien mit den Vertretern der geistlichen Kurfürsten, des Erzbischofes von Salzburg und des Herzogs von Baiern führten endlich auch in Betreff der Kelchfrage zu einer Einigung[1]). In wie weit die Reformforderungen des Kaisers auf dem Konzil Berücksichtigung fanden, könnte nur durch einen sehr eingehenden Vergleich der Reformdekrete und Kanones des Konzils mit der Denkschrift und den andern zahlreichen kaiserlichen Vorschlägen festgestellt werden. Wenn auch zu bedauern ist, daß sich Ferdinand als weltlicher Herrscher manchmal allzu sehr für seine Forderungen einsetzt, als ob er die Kirche zur Nachgiebigkeit zwingen wollte, wird ihm doch niemand das Recht absprechen können, dem Konzil und dem Papste seine Wünsche vorzutragen. Die Mäßigung und Vorsicht, mit welcher er im ganzen dabei vorgieng, die Beratungen mit klugen und frommen Theologen, welchen das Wohl der Religion und der Kirche am Herzen lag, verdienen gewiß Anerkennung, obgleich dabei nicht jeder Irrtum ausgeschlossen war, weil manche Räte mehr dem Kaiser und seinem Hofe als dem Papste und der Kirche dienten.

[1]) Sastien, Die Verhandlungen Kaiser Ferdinand I. mit Papst Pius IV. über den Laienkelch. 41 ff.



Aus Iberien oder Georgien.

Nova et vetera.

Von **Nikolaus Nilles** S. J.

I. Zur Orientierung. — II. Die neue georgische Dreiritenkongregation. — III. Das alte Kalendarium proprium der iberischen Kirche. — IV. Der hl. Rock im georgischen Königswappen.

I.

Zur Orientierung

über die griechisch-georgische Kirche wird Kaulens ausgezeichneter Artikel ‚Iberien' im Kirchenlexikon², VI, 559 ff. dienen. Zum Zwecke einer kurzen Einführung ins Verständnis der vorliegenden Mitteilungen kann es genügen, einige Angaben aus demselben hieher zu setzen.

‚Iberien' ist der kirchengeschichtliche Name für die fruchtbare und stark bevölkerte Talebene am Kaukasus (zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere), welche der obere Cyrus oder Kur durchströmt, die zur byzantinischen Zeit ‚Georgien' genannt wurde und jetzt ‚Grusien' (= Gursien oder Kursien) heißt[1]).

[1]) Bei den Iraniern und Persern hatte das Land den Namen ‚Gurdschistan', bei den Armeniern ‚Wrastan'.

Nach der Landessage wird die Einführung des Christentums den Aposteln Andreas und Simon, sowie auch dem römischen Soldaten Elioz, welchem bei der Kreuzigung Christi der ungenähte Rock durch das Los zugefallen sein soll, zugeschrieben.

Nach sicheren geschichtlichen Angaben wird die Einführung des Christentums in Iberien erst durch die hl. Nunia oder Nino bekannt, welche als Gefährtin der hl. Ripsima und Gajana[1]) bei der diokletianischen Verfolgung ihre Jungfräulichkeit im fernen Osten zu sichern suchte.

Nachdem sie zuerst die Königin und dann auch den König (Mirian) zum Glauben an den wahren Gott und den Erlöser geführt (318—327), sandte Mirian auf ihr Anraten um einen Bischof nach Konstantinopel und erhielt als solchen von Konstantin d. Gr. Eustatius von Antiochien nebst einer Anzahl von Priestern und Klerikern. Aus dieser Schar wurde später Johannes als erster Bischof für das Land geweiht. Sein Fest ist auf den 11. August festgesetzt.

Mit Hilfe Ninos und der griechischen Sendboten gelang es dem König, sein ganzes Volk zur Annahme des Christentums zu bewegen[2]).

Die Kirche wurde nach dem griechischen Ritus eingerichtet und dem Patriarchate Antiochien einverleibt.

Trotz sehr großer Schwierigkeiten erstarkte das Christentum zusehends und wurde am Anfang des 5. Jahrhunderts auch in den Nachbarländern verbreitet. Einige Anachoreten unter Leitung eines heiligen Mannes, Johannes Zedacenus, bekehrten Dagestan, das alte Albanien. Um diese Zeit lebte der hl. Petrus von Majumo[3]), Sohn des georgischen Königs Nazabo.

Im Verlaufe dieses Jahrhunderts tritt der alte Name Iberien gegen den Namen ‚Georgien' zurück. Derselbe wird von alten christlichen Schriftstellern gewöhnlich vom hl. Großmartyrer Georg hergeleitet, der nach der Sage ein Verwandter der hl. Nino gewesen sein soll.

[1]) Über die hl. Ripsima und ihre Gefährtinnen vgl. m. Kalendar.² I, 290; II. 579. 707.

[2]) Daß das Christentum in Iberien nicht durch den hl. Gregor ‚den Erleuchter' der Armenier, sondern durch die apostolischen Männer, die Konstantin d. Gr. dorthin gesandt, eingeführt und verbreitet worden ist, hat jüngst Weber überzeugend nachgewiesen in seinem gelehrten Werke ‚Die katholische Kirche in Armenien', SS. 195 ff.

[3]) Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Heiligen, den das Martyrologium Romanum am 21. Februar den Blutzeugen beizählt.

Im J. 455 wurde Tiflis[1]) erbaut und zum Sitze eines Katholikos oder Metropoliten für Georgien erklärt.

Während des 6. Jahrhunderts mußte die iberische oder georgische Kirche schwere Prüfungen durch die Einfälle der Perser erleiden. Unter den Märtyrern aus dieser Zeit glänzen besonders Neophytus von Urbnisi (28. Oktober) und Eustatius von Mtzketa (29. Juli).

Im Jahre 556 entzog sich der Katholikos Farsmann der Jurisdiktion des Patriarchen von Antiochien; allein erst 601, unter dem Katholikos Saba, ward die Selbständigkeit der georgischen Kirche anerkannt.

Um die Mitte des 7. Jahrhunderts brach eine neue Kalamität für das Land durch den Ansturm des Islam herein. Der Ommijade Mervan wütete gegen alles in Georgien, was christlich war, und ließ die Kirchen der Erde gleich machen. Das Heiligenverzeichnis weist aus der Zeit dieser Verfolgung unter andern die Blutzeugen Abbo Nekreseli (5. Sonntag nach Ostern) und Joseph Allaverdi (14. September) auf.

Zu Anfang des 8. Jahrhunderts versuchte ein anderer Ommijade, Schumschum Assim, mit Feuer und Schwert den Islam in Georgien einzuführen. Der König Artschill starb 718 unter grausamen Qualen für seinen Glauben, und wird deshalb in der georgischen Kirche als Martyrer verehrt (14. Januar). Andere Blutzeugen aus dieser Periode sind David und Konstantin (31. Oktober).

Gegen Ende des nämlichen Jahrhunderts machte Abulkasem von Persien aus den nämlichen Versuch, und diesmal fielen über 100 der angesehensten Männer, darunter Isaak und Joseph (26. September), als Opfer ihres christlichen Heldenmutes; allein die Lehre Mahomeds konnte jetzt so wenig wie früher in Georgien Fortschritte machen. Andere Heilige aus dieser Zeit verzeichnet das Martyrologium am 10., 17. u. 19. November.

Seit 1070 bemühten sich die Perser wiederum um Ausbreitung des Islams in Georgien bis David II. mit dem glorreichen Beinamen ‚der Erneuerer' (Aghma Schenebeli), mit einer in Georgien noch nie gesehenen Energie das Land von allen Eingedrungenen

---

[1]) Hat, wie Teplitz in Böhmen, seinen Namen von den ‚warmen' Mineralquellen. Beiden Wörtern, Tiflis und Teplitz, ist die Abstammung vom slavischen tepl, warm, gemeinsam. Vgl. hiezu auch teplota, im Kalendar.², II, 480.

säuberte, das Christentum als Staatsreligion erklärte, die Kirchen wiederherstellte und in kraftvoller Regierung (1089—1130) die glücklichste Zeit Georgiens herbeiführte. Im Proprium Iberorum ist sein Festtag auf den 27. Februar angesetzt.

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts begann der Perser Schah Abbas seine Eroberungszüge nach Georgien, welche zugleich die Erweiterung seiner Macht und die Ausbreitung des schiitischen Mohamedanismus bezweckten. Seine greuelhafteste Tat in Georgien war die Niedermetzelung von mehreren Tausend Mönchen im Kloster zu Garedschi bei Tiflis im Jahr 1622 (Osterdienstag). Unter den Martyrern dieses Jahrhunderts erfreuen sich besonderer Verehrung der König Luarsabus (20. März), die Königin Kethevania (13. September), die Prinzen Bizina, Elisber und Skilva (18. September) und viele andere heilige Blutzeugen, die am 1. Juni gefeiert werden.

Nach freudigem Aufschwung und herrlichen Erfolgen der Mission der Kapuziner begann ums Jahr 1720 wiederum eine allgemeine Verfolgung der Katholiken, in der es jedoch weder Drohungen noch Bitten gelang, jemanden zum Abfall zu bewegen; und die Treue der katholischen Georgier zeigte wohl, was für die Kirche unter andern Umständen in dem alten Iberien wäre zu hoffen gewesen.

Was den erbittertsten Feinden der Georgier und ihrer Kirche (den Tartaren, Kurden, Persern, Türken und andern wilden Horden) durch eine lange Reihe von Einfällen, Verheerungen und Niedermetzelungen nicht gelungen war, das hat Rußland mit einem Schlage zustande gebracht.

Nachdem Georgien, das 21 Jahrhunderte hindurch eigene Könige gehabt, 1802 zur russischen Provinz erklärt worden war, wurde die griechisch-georgische Kirche alsbald der russischen Nationalkirche einverleibt, ihrer liturgischen Sprache beraubt, unter einen russischen Exarchen in Tiflis gestellt und von jedweder Verbindung mit Rom gewaltsam fern gehalten.

Die mit der katholischen Kirche unierten Georgier, welche ihrem Glauben treu bleiben wollten, mußten entweder auswandern oder einen der zwei geduldeten Riten, den armenischen oder den lateinischen, annehmen. Daher ist es beispielsweise gekommen, daß in einem Distrikte sieben griechisch-georgische Pfarreien armenisch-katholisch geworden sind.

Das Verbot der georgischen Sprache, wie bei gottesdienstlichen Verrichtungen in der Kirche, so auch beim Religionsunterricht in der

Schule, wird seitdem besonders mit unerbittlicher Strenge aufrecht erhalten und jedwede Übertretung desselben mit unerhörter Grausamkeit geahndet. Und so ist denn der griechisch-georgische Ritus in ganz Georgien, vom Schwarzen bis zum Kaspischen Meer, durch einen Gewaltstreich Rußlands gänzlich ausgerottet, die georgische Nationalkirche vernichtet und die katholischen georgischen Kirchengemeinden hilflos nach allen vier Winden hin zerstreut und vielfach auch mit brutaler Gewalt ins Schisma und in die Häresie hineingetrieben worden.

II.

Die neue georgische Dreiritenkongregation.

Diesen armen, verlassenen georgischen Christen geistliche Hilfe zu leisten, ist der Zweck der Dreiritenkongregation zu Konstantinopel. Von einem seeleneifrigen, gelehrten georgischen Priester ritus armeni, namens Petrus Cariściarian i. J. 1864 gegründet, umfaßt sie, ihrer Bestimmung entsprechend, drei Riten, den lateinischen, den armenischen und den georgianischen: die zwei ersten, um den Konnationalen in der Heimat, welche sich zu diesen Riten bekennen, in aller Stille seelsorglich beizustehen, den dritten im Kloster zu Konstantinopel, dem Hauptsitz der Kongregation, den altehrwürdigen griechisch-georgischen Ritus zu erhalten und zu pflegen[1]).

In Konstantinopel selbst versieht die Kongregation gegenwärtig drei Pfarreien, eine für die Georgianer (und Armenier) in Feri kuei,

[1]) Der gegenwärtige Generalsuperior der Kongregation schreibt mir hierüber: Nell' anno 1864 un prete Georgiano di rito armeno, Pietro Carisgiarian, abbandonò la patria, e venuto a Costantinopoli ha fondato una piccola Congregazione di Padri e di Sorelle, tutti Georgiani, coll' intenzione d'apportare soccorso ai cattolici, chi sono sotto il governo barbaro russo, della quale io sottoscritto umile sono primo allievo. Quando ha presentato la regola alla Santa Sede pella nostra Congregazione, il Santo Padre Papa Pio IX. trovò necessario ed obligò la nostra Congregazione d'aver preti di tre riti, cioè di rito latino, armeno e georgiano: i due primi, affinchè possino apportare soccorso ai cattolici d'oggi, il terzo, cioè il rito nazionale deve conservare il convento; e così nel nostro convento abbiamo tre riti: latino, armeno e georgiano (Alfonso Khitaroff, Superiore della Congregazione georgiana, d. d. CP., 15. Maggio 1900).

eine für die Lateiner in Scutari und eine für die Georgianer in Pera. Außerdem leiten die Schwestern der Kongregation zwei Volksschulen für die Kinder ohne Unterschied der Konfession.

Die Priesteramtskandidaten werden vom Bischof von Saratow (Tiraspolis), dem Georgien untersteht[1]), geweiht, von diesem auf einige Zeit als Weltpriester angestellt, und dann entlassen, um ihrem durch die Bestimmung der Kongregation vorgezeichneten Beruf in der Heimat zu leben.

Hier nun die beiden Gründungsakte der so bedeutsamen apostolischen Genossenschaft, der letzten Stütze des Katholizismus bei den Georgianern[2]).

1.

Bittgesuch des Stifters.

Beatissimo Padre,

L'umilissimo sottoscritto nell' inchinarsi al bacio de' piedi di Vostra Santità, a nome anche de' suoi confratelli, i monaci Georgiani-Cattolici, e nell' offrire a Vostra Beatitudine gli atti di venerazione e filiale subordina-

[1]) Die Diözese Tiraspol (auch Cherson), mit dem Sitze des Bischofs zu Saratow umfaßt ganz Südrußland, d. h. die Gouvernements Cherson, Jekaterinoslav, Taurien, Saratow, Stawropol, Bessarabien, Kaukasien und Transkaukasien. Georgien bildet den Kern des Gouv. Kaukasien.

[2]) In Georgia il cattolicismo sarebbe estinto, se non esistesse questa nostra Congregazione. Dal quarto secolo ha esistito il rito nazionale Georgiano, tradotto dal greco, ed ora il governo russo fa tutto il possibile per abolirlo; obliga i preti Georgiani di celebrare in slavo o russo. La gerarchia avanti era tutta Georgiana, ed ora è intieramente abolita, tutti i vescovi devono esser russi. Avanti nel seminario studiavano (ed era anche obligatoria) la lingua georgiana; ora è vietato non solamente di studiare il georgiano, ma anche parlarlo: a causa di questa barbara vietazione sono successe terribili scene . . . Il governo russo ha vietato a tutti Georgiani cattolici di chiamarsi Georgiani . . . In fine mi vengono le lagrime negli occhi, che un popolo, che era grande e glorioso . . . ora sotto il Russo aspetta estinzione intiera di sua lingua, di sua istoria, di sua patria, di suo nome, di sua fede... Per questo nostro defunto fundatore ha fondato questa piccola Congregazione georgiana, affinchè in qualche modo apportiamo qualche soccorso ai nostri cattolici compatrioti (Alf. Khitaroff d. d. 28. Aug. 1900).

zione, supplica la Santità Vostra d' accoglierne benignamente i sentimenti di devoto attacamento alla Sacra Sua persona.

La Georgia nostra patria, desolata e priva di tutte le consolazioni spirituali, ebbe parte ai trionfi della Chiesa, che in mezzo di tante afflizioni operò la Santità Vostra. I Georgiani abbandonati da tanto tempo senza l' instituzione ed il bene che procura una società religiosa, ebbero la felice sorte nell' epoca del Pontificato della Santità Vostra d' avere una Communità di monaci sotto il titolo di *servi dell' Immacolata Concezione.* La detta società fondata dal sottoscritto indignissimo suo figlio con una particolare protezione divina e colla benedizione della Santità Vostra si prosperò in poco tempo, così che il numero dei suoi membri giunse a dodici individui, de' quali quatro sono sacerdoti, quatro professi, e quatro aspiranti; abbiamo un monastero, una capella ed un noviziato. Le cure tutte paterne e la benigna vigilanza di Sua Eccellenza Monsignore Brunoni[1]) hanno contribuito in speziale modo al bene di questo umile Istituto.

Questa nascente Congregazione tutta opera della clemenza e sollecitudine della Santità Vostra, implora istantemente la paterna sua benedizione, assistenza e protezione; affinchè prosperata sotto gli auspizii Suoi gli sia permesso dedicarsi onninamente alla grande opera della conversione de' loro fratelli Georgiani, separati dalla Cattolica unione, per riconderli col divin ajuto, per l' intercessione della Beata Vergine Immacolata, al grembo della madre Chiesa Cattolica Apostolica e Romana.

L' umilissima Congregatione Georgiana nell atto di promettere la perfetta ubbidienza al Vicario di Gesù Christo, osa di dichiarare al medesimo la sua perfetta disposizione di lavorare nella vigna del Signore con tutto zelo e di difendere gli interessi della Santa Chiesa Romana sopportando ogni difficoltà e persecuzione sino allo spargimento del loro sangue.

---

[1]) Paulus Brunoni Vicarius Apostolicus CPoli 1858—1868 (*Moroni*, Dizionario, Indice I, 425).

Per riuscire nel proposito suo scopo e per vincere le difficoltà d'ogni genere, si getta la devota Congregazione col mezzo dell' umile sottoscritto, inanzi al trono di Vostra Beatitudine implorando la santa sua benedizione e bacciandone i piedi ha l'insigne onore di dichiararsi per sempre

Della Santità Vostra

Roma 6 Giugno 1867.

Umilissimo, Devotissimo, Ubbedientissimo figlio e suddito

Pietro Carisciarian sacerdote Georgiano.

Die 11. Junii 1867.

Benedicat Vos Deus et illuminet passus et corda omnium

Pius PP. IX.

2.

Erledigung des Gesuches.

Decretum

S. Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis.

Cum sacerdos Petrus Carisciarian ex Georgia humillime exposuerit sacrae huic Congregationi de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis, Institutum quoddam a se fundatum fuisse Constantinopoli ad procurandam haereticorum suae gentis conversionem, ejusdemque Instituti, nec non constitutionum ejusdem approbationem enixe flagitaverit, eadem S. Congregatio in generalibus comitiis habitis die decima hujus vertentis mensis, omnibus mature perpensis, dilato ad opportunius tempus constitutionum examine, praedictum Institum titulo *Servorum Beatae Mariae Virginis Immaculatae* laudandum atque commendandum censuit, prout illud praesenti decreto laudat atque commendat. Quo autem omnia rite procedant, expresse declaravit et sancivit:

1. Praefatum Institutum non esse nisi Congregationem votorum simplicium sub omnimoda dependentia R. P. D. Delegati Apostolici Constantinopolitani pro tem-

pore existentis[1]), salva tamen huius S. Congregationis auctoritate, Eorumdem autem votorum dispensationem, si quando occurrat, Summo Pontifici reservatam omnino esse;

2. Alumnos ejusdem Instituti, etiam post emissam professionem religiosam, posse ad Ordines promoveri, servatis tamen omnibus et singulis, quae de jure communi servanda sunt;

3. Praepositum seu superiorem memorati Instituti esse, atque ad beneplacitum Apostolicae Sedis fore praedictum sacerdotem Petrum Carisciarian cum facultate nominandi unum vel plures Vicarios;

4. Novas ejusdem Instituti domus neque Constantinopoli, neque alibi constitui seu aperiri posse, nisi praehabita Sacrae hujus Congregationis venia et facultate; quae exquirenda etiam erit toties quoties agatur de religiosis viris ad Georgianam Missionem expediendis.

Haec autem Emmorum Patrum placita, referente subscripto ejusdem S. Congregationis Secretario, SSmmus Dominus Noster Pius divina providentia Papa IX. in Audientia diei undecimae hujusce mensis approbavit, et Apostolica sua auctoritate confirmavit, jussitque ab iis ad quos pertinet omnimodae executioni fideliter mandari; contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Datum Romae ex Aedibus s. Congnis de Propoganda Fide die 29. Maii 1875.

Alexander Card. Franchi, Praef.

(† Sig.)

III.

Das Kalendarium proprium der iberischen Kirche.

Unsere Freunde aus Georgien haben sich wiederholt darüber beschwert, daß der glorreiche iberische Zweig der griechischen Kirche in meinem Kalendarium utriusque Ecclesiae unberücksichtigt geblieben sei. Das Versäumte, so schreiben sie, müsse unbedingt bei

---

[1]) Delegatio Apostolica pro orientalibus a Pio PP. IX. institnta est CPoli 1. Mart. 1870.

einer neuen Ausgabe des Werkes eingeholt und durch Hinzufügung der Festtage der alten georgischen Kirche gut gemacht werden.

Diesem allerdings sehr berechtigten Wunsche entsprechend, will ich es versuchen, hier das **Proprium ecclesiae graeco-georgianae** zusammenzustellen, vorläufig als **specimen Appendicis ad Kalendarium utr. eccles.**, mit der höflichen Bitte an alle Interessenten, mich durch gefällige Angabe von Verbesserungen und Erweiterungen gütigst unterstützen zu wollen.

Da die gedruckten georgischen, englischen, russischen, lateinischen und französischen Quellenwerke, aus denen Martinov und Palmieri schöpfen, nur schwer zu haben sind, so beschränke ich mich darauf, in den beigefügten Kommentaren auf das allen leicht zugängliche Buch Martinovs **Annus ecclesiasticus graeco-slavicus** hinzuweisen. Wo dasselbe nicht angeführt wird, da beruhen meine Angaben auf den zuverlässigen Mitteilungen des stets dienstfertigen Generalsuperiors der Dreiritenkongregation, H. Khitaroff, der auch die Güte hatte, mir die chronologischen Daten zu den einzelnen Festtagen aus georgischen Quellen zu liefern. Wenn diese Angaben nicht überall mit den in unsern abendländischen Werken vorkommenden stimmen, so bietet diese Differenz erwünschten Anlaß zur Nachprüfung und Richtigstellung historischer Tatsachen auf dem Gebiete der Hagiologie.

Officia propria Sanctorum ecclesiae graeco-georgianae.

Salvo Decreto Urbani PP. VIII.

Januarius.

6. S. Abo m.
14. S. Nina illumin.
14. SS. Luarsab. et Arčilla mm. reg.
19. S. Anton. styl.
27. S. David rex instaur.

Februarius.

21. S. Petrus erem.

Martius.

20. S. Luarsab. Parv. m. rex.

Majus.

7. S. Joan. zedacen.
9. S. Šio erem.
13. S. Euthym. heg.
14. S. Chalva m.

Junius.

1. S. Šio et soc. mm.
27. S. Georg. heg.

Julius.

12. S. Joann. heg.
29. S. Eustat. m.

Augustus.

11. S. Rasgeden. m.
11. S. Joann. mission.

September.

13. SS. Sex eremitae mm.
13. S. Kethevania reg. m.
14. S. Joseph. mm.

18. SS. Bizdina, Elisbarus, Chalva princ. mm.
26. SS. Isai. et Joseph. mm.

October.

11. S. Šušanike reg. m.
31. SS. David et Constantin. princ. mm.

November.

6. SS. decem. mm.
10. S. Constantin. princ. m.
17. S. Michael Gobron. cum soc. mm.
19. S. Hilarion erem.

December.

2. S. Isse ep.

Festa mobilia.

Fer. III. post Pascha. SS. martyres Garedjienses.
Dom. V. post Pascha. S. Abibus ep. m.
Dom. VI. post Pascha. S. David Garedg.

Commentarii diurni in festa SS.

Festa immobilia.

Januarius.

6. *S. Abo*, martyr, variis modis diu frustra vexatus, ut Christum ejuraret, a Saracenis occisus est Tiphlisii an. 890. Martyrii compendium dat *Martinov* h. d., p. 32.

14. *S. Nina*, cujus nomen per totam, qua late patet, Iberiam Georgiamque est celebratissimum, quae genti huic omnium prima lumen fidei attulit saeculo quarto, *Illuminatricis* titulo a suis ideo donata, non secus ac s. Gregorius Armeniae apostolus vocari solet *Illuminator*[1]), a Graecis quoque honoris nomine τῆς ἰσαποστόλου insignita legitur[2]). Post mirabilem ejus vitam ac conversationem gloriosa migravit a saeculo Kachetiae, in provincia Tiphlisiensi, an. 337. Praeclara ejus gesta pluribus prosequuntur *Martinov* h. d. pp. 42—43; *Palmieri*

---

[1]) Cfr. Kalendar. utriusque ecclesiae, I², 290.

[2]) Quod nonnulli doctores ajunt, ipsum nomen *Nina* decurtatum esse ex *Christina*, id verum esse non existimant recentiores; his quippe *Nina* (*Nino*, *Nouné*, *Nonna*) initio nomen appellativum fuisse videtur pluribus commune, nativa sua significatione denotans *virginem Deo devotam;* deinde vero nomen solius Ninae proprium factum: quam sententiam nec *Bollandiani* sua assensione indignam habent in ‚Analectis', tom. 20, p. 339 (1901).

tum in Actis literariis ‚Bessarione‘: La Chiesa Georgiana e le sue origini, N. 62, pp. 218 ss., tum in Actis orientalibus ‚Oriens christianus‘: La conversione ufficiale degli Iberi al cristianesimo, tom. 2, pp. 130 ss. (1902). *Daras* in Ephemer. ‚La Terre sainte‘, tom. 17 in serie artic (1900) aliique plures recentiores scriptores a Martinov et Palmieri laudati. Ex iis hoc unum enotasse satis fuerit, Mirian, Iberiae regem, a s. Nina christianam legem edoctum, ad imperatorem Constantinum M. legationem misisse sacerdotesque rogasse, qui coeptum erga Iberos Dei munus perficerent. Voti compos factus rex incredibili gaudio perfusus, cum novella ecclesia graecum missionariorum ritum secutus, primum in ipso archetypo graeco, deinde vero, quum confectae jam essent necessariae interpretationes patriae, in lingua genti suae propria, sicque ortum habuit ritus graeco-georgianus. — S. Ninam denique scias in tabulas Martyrologii Romani esse relatam ad. d. 15. decemb., merito cum elogio: Apud Iberos trans Pontum Euxinum sanctae christianae ancillae, quae virtute miraculorum gentem illam tempore Constantini ad fidem Christi perduxit‘.

14. *SS. Luarsabus* et Arčillus, martyres, reges Iberiae, tempore Mirvani Surdi a Casim (Hassun) Arabum duce, igne ferroque omnia devastante, ob fidei constantiam crudeliter necati sunt an. 744. Brevem vitae, certaminis, cultus notitiam exhibet *Martinov* ad d. 20. Mart., p. 94, citatis etiam genuinis fontibus, unde plenior notitia hauriri potest.

19. *S. Antonius Stylita*, Martqophiensis, h. e. solitarius, thaumaturgus, unus ex duodecim patribus Syris, qui tempore S. Simeonis Stylitae duce Joanne Zedaceno in Iberiam venerunt, ut salutare Jesu Christi nomen latius propagarent (7. Maji). Ex hac vita migravit an. 620. De eo habes commentarium historicum apud *Martinov* h. d., (pp 48—49).

27. *S. David III.* rex Iberiae, cognomento *instauratoris* cohonestatus. Iberorum ecclesiam virtutum fama, rempublicam vero victoriarum gloria adeo illustravit (1089

—1125), ut, peritorum sententia, nullus in eius gentis historia inveniatur, qui magno huic sanctoque principi aequiparari possit. Brevem vitae gestorumque syllogen ex authenticis fontibus dat *Martinov*, op. cit. ad d. praeced., p. 54.

Februarius.

21. *S. Petrus Majumensis*, eremita, filius Nazabo regis Georgiae, virtutibus ac miraculis clarus obiit an. 452. Distingui omnino debet a sancto homonymo martyre damasceno, quem hodie fasti latini referunt in Martyrologio romano[1]).

Martius.

20. *S. Luarsabus*, rex Iberiae, cognomine *Parvus* et *Martyr* a Luarsabo primo (8. Januar.) distinctus, post durum septennium in exilio exactum, strangulatus est a Persis an. 1622. Eum longiori elogio exornat *Martinov*, ad d. 13. Sept., pp. 222—223.

Majus.

7. *S. Joannes Zedacenus*, Syrus, sacrae illius coloniae apostolicae dux, quae cum benedictione s. Simeonis Stylitae e finibus Antiochiae in Iberiam migravit, totamque regionem evangelica voce personuit, deo linguarum donum servis suis largiente. Quamvis omnium sociorum memoria hodie communi ritu agatur, singulorum honoribus tamen varii per annum dies sunt assignati. Joannis vitam fusiori elogio descriptam invenies apud *Martinov*, ad d. 4. Novemb., pp. 269—270.

---

[1]) Ab utroque diversus est Petrus Iber, qui et Bar-Thasaeae (Cod. Vat. 69), episcopus Majumensis, seu potius Gazensis, quemadmodum ostendit *Lequien* Oriens christian., t. 3, p. 615, qui obiit circa an. 490. Vita a monacho monophysita exarata plurima continet, quae a verisimilitudine, immo ab omni fide abhorrent. Eam non ita pridem e syriaco in germanicum sermonem versam edidit *Raab*, hoc praenotato titulo: Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie. Leipzig. Hinrichs. 1895.

9. *S. Šio*, thaumaturgus, unus ex celebrioribus sociis s. Joannis Zedaceni eremita *Mgvimensis*, diaconus, in crypta ecclesiae, in qua diu latuerat, emisit spiritum an. 582, titulo Patroni regni Georgiani honoratus. Virum miraculis ac virtutum meritis spectatissimum post alios illustrat *Martinov* ad d. 4. Nov., p. 270.

13. *S. Euthymius*, hegumenus monasterii Iberorum in monte Atho, excellentis ingenii vir, non uno doctrinarum genere insignis, multos libros in usum gentis suae conscripsit; selecta scilicet sanctorum Patrum opera vitasque Sanctorum, et — quod caput est — scripturam sacram e graeca lingua in ibericam non inelegantur transtulit. Quo in labore socios habuit ss. Joannem Gerdzelidzen et Gabrielem ejusdem iberici monasterii sacerdotes (27. Jun.). Decessit Euthymius Constantinopoli an. 1028, digne laudatus a *Martinov* ad d. 30. Jun., p. 165.

14. *S. Šalva*, martyr, princeps Acalzikensis, qui quum in captivitate positus Christo renuntiare atque ad Mahometi placita accedere jussus esset, impio mandato spreto a Saracenis continuo cruciatus gloriose occubuit an. 1227.

Junius.

1. *S. Šio cum quinque sociis martyribus*, qui omnes a Leskinis Mahometanis in Caucasiis montibus pro Christi fide crudeliter necati sunt anno incerto.

27. *S. Georgius*, Iberorum monasterii in monte Atho presbyter et hegumenus, vir magna et illustri laude philosophiae ac theologiae inter suos merito celebratus, s. Euthymii in scribendis libris ibericis socius (13. Mai.), propter multa atque eximia scripta *Iberiae apostolus* identidem nuncupatus, obiit Constantinopoli an. 1066. Plura ejus sanctitatis ac doctrinae monumenta refert *Martinov* ad d. 30. Jun. p. 165.

Julius.

12. *S. Joannes*, pater s. Euthymii (13. Maji), monasterii Iberorum in monte Atho fundator, monachus et hegumenus, in eodem sancto fine quievit an. 998. Virum

illustri genere et egregiis operibus nobilem cum filio paucis describit *Martinov* ad d. 30. Sept. p. 164—165.

29. *S. Eustatius Mtzketensis*, martyr, ob fidei confessionem a Persis occisus an. 581, ipso hoc die.

Augustus.

11. *S. Rasgeden*, protomartyr ecclesiae Iberorum, vir multiplici literatura nobiliter eruditus, educator ac magister filiorum Vachtangi regis, ob confessionem fidei jussu principis Ša Pirus crudeliter tortus tandem capitali supplicio perpetuum meruit triumphum an. 457.

11. *S. Joannes Zedazneliensis*, unus fuit ex primis illis missionariis a Constantino M. missis, qui nascentem ecclesiam ibericam juxta ritum graecum ordinaverunt. Religioni christianae per omnes Iberiae partes propagandae studiosissimus opus evangelicum totis nervis curavit graviterque implevit, incumbente in idipsum una cum eo s. Nina, cui legatio CPolitana omnino debebatur (14. Jan.) Vitam apostolicam clausit an. 356.

September.

13. *SS. sex eremitae* et *martyres*, ex colonia s. Joannis Zedaceni (7. maji), qui jubente Persarum principe (Ša) pro Christi confessione gladio caesi sunt Tiphlisii tempore incursionis Persarum. Eorum nomina referuntur: *Stephanus de Hirsa* (Chirensis), *Zeno d' Ikalta* (Jealtensis), *Thaddaeus de Stepan-Zminda* (Stephano-Zmindanus), *Isidorus de Samtava* (Samtaviensis), *Pyrrhus seu Pirosus de Breta* (Beretiensis) et *Michael d'Ulma* (Ulumbiensis).

13. *Kethevania* seu *Ketheon*, Iberiae regina et martyr. foemina angelicis moribus clara, quae quum a Persis in dura captivitate tenta nec splendidis promissis aut thori regii illecebra, nec atrocibus minis a christiana fide averti potuisset, capitis damnata crudelia tormenta forti animo sustinuit an. 1622, ut habet *Martinov* ad d. 13. Septemb., ubi gloriosum ejus certamen compendio describit pp. 222—223.

14. *S. Josephus Allaverdiensis*, eremita et martyr, qui tempore incursionis Persarum in Georgiam factae cum sociis martyrium subiit an. 650.

18. SS. principes georgiani *Bidzina*, *Elisbarus*[1]) *et Chalvam*[2]), a Persis in bello comprehensi, et capitali sententia, ni ad Mahometicam superstitionem transirent, damnandi, sistebantur coram Sultano Ardalamensi; a quo quum nullis bonorum promissis a Christi fide abduci potuissent, saevissime trucidati, martyrii palmam meruerunt an. 1615. Eorum res gestas paucis prosequitur *Martinov* h. d. pp. 226—227.

26. *SS. Isaacus et Josephus*, martyres, qui a Mahometanis pro fide Christi capite caesi sunt Tiphlisii an. 808.

October.

11. *S. Susanna* (Iberis, Šušanike) regina Iberiae et martyr, a marito suo, qui Christum ejuraverat ipsamque ad idem scelus una cum filiis pertrahere conabatur, indignissime tractata gravissimisque injuriis laesa, vinculis constricta, post integrum sexennium in carcere peractum, mulier vere fortis et in confitenda fide Christi constantissima, invictum animum suum tandem creatori reddidit an. 458. Haec summatim ex genuinis fontibus iberis apud *Martinov* ad d. 13. Octob. p. 250.

28. *S. Neophytus*, episcopus et martyr, primum nomine *Omar* appellatus, Saracenorum exercitui, sub Achmete duce praepositus, deinde, soluto cingulo militari, monasticum institutum amplexus atque ex eo haud ita multo post ad sedem episcopalem Urbnissensem assumptus an. 581, zelo in convertendis popularibus clarus, tandem odio fidei a Saracenis ad mortem expetitus ac lapidibus obrutus palmam martyrii adeptus est an. 587. Res gestae brevi summa exhibentur apud *Martionv*, h. d. p. 263.

---

[1]) Ex nobili familia *Ciolakaschvili*, quae ad nostram hanc aetatem manet.

[2]) Cognomine *Eristavi*.



31. *SS. David et Constantinus*, martyres, principes argivetenses, passi habentur sub Mirvano, Persarum rege (Ša) an. 741. Initio fuerunt fustibus crudeliter caesi, deinde lapidibus ad collum appensis in fluvium Rionem praecipites dati ex arce urbis Kutais. Plenius agonem et coronas describit *Martinov*, ad d. 2. Oct. p. 239.

November.

6. *SS. decem martyres* georgiani saeculi sexti, quorum res gestae cum Officio proprio exciderunt. Alii sunt a decem illis ss. martyribus, qui hodie quoque in Martyrologio romano leguntur lauream adepti Antiochiae eodem saeculo sexto.

10. *S. Constantinus*, princeps et martyr, pietate et misericordia in pauperes conspicuus, a Khalifo Djafar Christo renuntiare jussus, ac diu varie ad apostasiam frustra tentatus, tandem pro constanti fidei confessione capite plexus est Bagdadi an. 849. Bonum de eo commentarium dat *Martinov*, h. d. pp. 274—275.

17. *Michael Gobronus*, *Akalzikensis*, belli dux, cum ducentorum militum christianorum manipulo, pro fide catholica immaniter cruciatus, victor occubuit an. 920. Prolixum eorum elogium ac velut quoddam passionis compendium habet *Martinov*, h. d. p. 282.

19. *S. Hilarion Vacinaze*, ex Kachetia oriundus, eremita et sacerdos, bonorum operum meritis cumulatus migravit ad Dominum Thessalonicae an. 882. Virum nobilitate generis, sanctitate vitae, eminentia cultus conspicuum egregio commentario exornatum videas apud *Martinov*, h. d. p. 283.

Dezember.

2. *S. Isse* (al. *Iso*, *Iessaeus*), episcopus Cilcanensis, unus ex duodecim patribus Syris, qui s. Joanne Zedaceno duce in Iberiam immigrarunt saeculo quinto (7. maji). Ab Eulabio patriarcha ad episcopatum evectus totus fuit in verbo Dei praedicando et in magorum ignibus extin-

guendis. Senio confectus pie obdormivit in Domino sanctitate et miraculis clarus. Vitam plures scripserunt, e qua summarium invenies apud *Martinov,* h. d. p. 295.

Festa mobilia.

Feria III. post Pascha. SS. martyres Garedgienses, monachi numero innumerabiles, jussu Persarum regis Chab-Abbaz ipsa nocte Paschatis in ecclesia monasterii Garedgiensis crudelissime trucidati an. 1622. Eorum memoria occurrit in passione s. Kethevaniae reginae apud *Martinov,* ad d. 13. Sept., p. 223.

Dominica V. post Pascha. S. Abibus, episcopus Necressensis et martyr, unus ex duodecim monachis Syris, qui s. Joanne Zedaceno duce in Iberiam commigrarunt, ad sedem Necressenam assumptus, quum in grege suo digne pascendo atque in impiis Persarum ignibus extinguendis summo studio elaborasset, pro constantia Christianae confessionis et zeli in religione Persarum ignicolarum, qui Iberia erant potiti, repellenda saevissime cruciatus martyrii cursum complevit saeculo quinto. Eum variis diebus Kalendario ecclesiastico illatum, ab hodiernis Georgianis hoc die coli nos docuit Rmus Khitaroff. Caetera quae invictissimi martyris memoriam et virtutes illustrant, bono commentario complexus est *Martinov,* ad d. 29. Novemb., p. 293.

Dominica VI. post Pascha. S. David Garedgiensis, eremita, fundator Thebaidis georgianae, sanctitate celebris obiit an. 587. Vitam egregio compendio perstrinxit *Martinov,* ad d. 31. mart., p. 101.

Das sind die georgischen Heiligen, die durch eigene Offizien ausgezeichnet sind.

Kirchliche Gedächtnistage ohne besondere Offizien.

Außer den im Vorhergehenden aufgezählten Festtagen kommen das Jahr hindurch noch mehrere Gedächtnistage mit einfacher Kommemoration vor, wie z. B. „die Gedächtnis des Räderns des hl. Georg“

am 10. November, welche im St. Petersburger Universalkalender alio angekündigt wird: ‚Pamjat kolesovanyja sv. velikomučennika Georgia pobědonosca: Gedächtnis (der Marter) der Räderung[1] des heiligen Großmartyrers Georg, des triumphierenden Siegers'. Näheres über diese Marter des Rades ist zu ersehen in den Act. SS., April., t. 3, p. 120.

In ähnlicher Weise wird auch die Kommemoration ‚der wunderbaren Aufrichtung der Säule zu Mtzketa' am 1. Oktober abgehalten. Die Erzählung des Wunders findet sich bei *Ruffin.*, Hist. eccl., I, 10 (Migne, P. l. 21, pp. 480—482), so wie bei *Socrates*, Hist. eccl., I, 20 und *Sozomenus*, Hist. eccl., II, 7 (Migne, P. gr. 67, pp. 133 u. 955). Die ‚von Gott erhöhte Säule' gehört zur Geschichte der hl. Nina und des hl. Rockes, weshalb sie zugleich mit diesem am 1. Oktober zur Verehrung angesetzt ist[2]. Auch darf sie nie auf dem Bilde der ‚apostelgleichen Erleuchterin' des iberischen Volkes fehlen.

---

[1]) Aus dem slavischen koleso, Rad, rota, τρόχός; daher kolesovanye, auf dem Rade martern, rädern, in rotam agere, τροχίζειν.

[2]) Nach Ruffin. l. c. hat sich das Wunder folgendermaßen zugetragen: Cunctis idem volentibus ecclesia exstruitur instanter; et elevato jam perniciter murorum ambitu, tempus erat, quo columnae collocari deberent. Quumque erecta prima vel secunda, ventum fuisset ad tertiam, consumptis omnibus machinis et boum hominumque viribus, quum media jam in obliquum fuisset erecta, et pars reliqua nullis machinis erigeretur, repetitis secundo et tertio ac saepius viribus, ne loco quidem moveri attritis omnibus potuit. Admiratio erat totius populi, regis animositas hebescebat: quid fieri deberet, omnes simul latebat. Sed quum interventu noctis omnes abscessissent, cunctique mortales et ipsa opera cessarent, captiva (h. e. Nina) sola in oratione pernoctans mansit intrinsecus: quum ecce matutinus et anxius cum suis omnibus ingrediens rex, videt columnam, quam tot machinae ac tot populi movere non quiverant, erectam et supra basim suam librate suspensam, nec tamen superpositam, sed quantum unius pedis spatio in aere pendentem. Tunc vero omnes populi contuentes et magnificantes Deum, veram esse regis fidem et captivae (h. e. Ninae) religionem praesentis miraculi testimonio perhibebant. Et ecce, mirantibus adhuc et stupentibus cunctis, in oculis eorum sensim supra basim suam, nullo contingente, columna deposita, summa cum libratione consedit. Post hoc reliquus numerus columnarum tanta facilitate suspensus est, ut omnes quae superfuerant, ipsa die locarentur.

Die wunderbar aufgerichtete Säule wird als hochheilige, myronfließende (μυρόβλυτος) Reliquie verehrt und ist in den georgischen Kirchenbüchern am 1. Oktober unter dem Titel Swéti-Tzkowéli, d. h. lebendige Säule, eingetragen, wie zu ersehen ist bei *Brosset*, Chronique Géorgienne Introduct. XXVII.

Viele andere Gedächtnistage mit bloßer Kommemoration sind zu Ehren der Muttergottesbilder, die, wie in Ländern des griechischen Ritus überhaupt, so auch in Georgien sehr zahlreich sind, eingesetzt. So ist der 30. Juli dem Bilde von Okon gewidmet, der 15. August den Bildern von Sion, Betanien, Gasnat und Didubitza (Kvabbacher und Zilkan), der 8. September dem Bilde von Schuan.

Um schließlich auch einige Gedächtnistage von Heiligen anzuführen, sei noch konstatiert, daß durch einfache Kommemoration verehrt werden der hl. Georg von Mtha-tsminda am 30. Juni, der hl. Mbsambus am 16. August, der hl. Sarmean am 21. August, und die hl. Johann Zebacenus und seine zwei Gefährten Stephan und Elias am 4. November, unter dem besondern Titel einer Kommemoration ‚Am Grabe der Gerechten Johannes, Stephanus und Elias'. Diese Heiligen kommen schon in den ältesten Kirchenkalendern vor bei *Brosset*, Chronique Géorgienne, Introd. XIII und XXVII.

IV.

Der hl. Rock im georgischen Königswappen.

Bei den Georgiern war der hl. Rock, die tunica inconsutilis, stets Gegenstand vorzüglicher Verehrung.

Der Sage nach vom Soldaten Elioz nach Iberien gebracht, galt diese Reliquie als das älteste Nationalheiligtum des Landes, wurde von der weltlichen und geistlichen Obrigkeit gleich hoch gefeiert, in der Kirche durch glänzende Feste verherrlicht, im Staate durch Aufnahme ins königliche Wappen in einzig dastehender Weise ausgezeichnet[1]).

---

[1]) Aujourd'hui encore les princes géorgiens, petit-fils et neveux du dernier roi de Géorgie, portent dans leur blason l'empreinte de la tunique de Nôtre-Seigneur. So *Daras*. Légende de la Sainte tunique, in Terre Sainte, 1900, S. 127.



Zur Unterscheidung dieser Reliquie von den andern Gewandteilen des Herren, die an verschiedenen Orten aufbewahrt und verehrt werden, so wie zur genaueren Kenntnis des besonderen Gegenstandes unsers Kultus mögen hier, mit Beiseitelassung aller gelehrten exegetischen Untersuchungen einige kurze heortologische Bemerkungen zur Geschichte des hl. Rockes im Evangelium Platz finden.

1.

Die Kleider des Heilandes. Ihre Vierteilung, Vervielfältigung und Verehrung im allgemeinen.

Rücksichtlich der Gewänder des gekreuzigten Heilandes heißt es beim hl. Evangelisten Johannes (19, 23—24): ‚Nachdem nun die Soldaten Jesum gekreuzigt hatten, nahmen sie seine Oberkleider (τὰ ἱμάτια αὐτοῦ) und machten vier Teile daraus, für jeden Soldaten einen Teil, und den Leibrock (τὸν χιτῶνα). Der Leibrock aber war ohne Nat, von oben an durchaus gewoben. — Da sprachen sie zu einander: Wir wollen diesen nicht zerschneiden, sondern das Los darüber werfen, wessen er sein soll. Damit die Schrift erfüllt würde, welche sagt: Sie teilten meine Kleider unter sich, und über mein Gewand warfen sie das Los. Und die Soldaten taten dann dieses‘.

Zur Vollstreckung des Urteiles war ein Kommando von vier römischen Soldaten aufgeboten worden.

Diese haben sich nach vollbrachter Tat in die Gewänder des Heilandes geteilt, und durch sie sind dieselben nach verschiedenen Landen hingekommen. ‚War ja doch die Vierteilung selbst ein mystisches Zeichen und Unterpfand, wie die vier Teile der Welt zum Heile gelangen würden; denn alle vier Weltteile haben gewissermaßen das hochheilige Gewand des Herrn empfangen‘.

Wenn nun diese heiligen Gewänder Christi gegenwärtig in verschiedenen Kirchen aufbewahrt und verehrt werden, so kann das des weitern auch noch so erklärt werden, daß an verschiedenen Orten und Heiligtümern kleinere Teile der echten, von den vier Soldaten herstammenden Gewandstücken in andere Gewänder eingenäht oder mit andern Zeugstücken verbunden worden sind, wie man ja auch kleine Partikeln des heiligen Kreuzes vielfach mit andern Kreuzen verbunden findet.

So sind beispielsweise von einer andern größern Gewandreliquie des Heilandes zu Argenteuil in Frankreich (die weder die tunica

inconsutilis war, noch zu den viergeteilten Kleidern gehörte), nachweisbar kleine Teile nach Florenz, Bologna, Mailand, Venedig und anders wohin gekommen; und werden nun an all diesen Orten als ‚hl. Rock Christi‘ andächtig verehrt[1]).

Wenn man endlich bedenkt, daß einerseits die zerschnittenen, viergeteilten Oberkleider vielfach nicht von dem ungenähten Leibrock unterschieden wurden[2]), anderseits aber diesem wegen seiner mystischen Bedeutung[3]) eine noch höhere Verehrung zukam, so läßt sich leicht begreifen, daß mit der Zeit unterschiedslos angenommen wurde, die **tunica inconsutilis** sei an all den Orten vorhanden, an welchen sich eine Reliquie aus den Gewändern des Herrn befinde. Lesenswert ist, was hierüber Dr. Willems in dem unten anzuführenden Werke über den hl. Rock zu Trier anmerkt, pp. 138 ss: **Des reliques de la Tunique sans couture signalées dans d'autres lieux.**

Es verschlägt übrigens diese Verwechslung nichts in Bezug auf die Bedeutung des Kultus der heiligen Gewandstücke Christi. In beiden Fällen trifft zu, was der russische Theologe Maltzew über den letzten Grund desselben richtig bemerkt: ‚Der heilige Erlöser zeigt uns seine Liebe und sein Erbarmen auch dadurch, daß er uns Gewänder von sich und seiner allheiligen Mutter[4]) als Erbe hinterlassen hat zum Troste für die Betrübten und zur Heilung der Kranken, so wie nach der heiligen Schrift durch Tücher und Gürtel vom Körper des hl. Paulos Wunder geschahen (Apostelgesch. 19, 12). Es ist tief in der Seele des Menschen begründet, Gebrauchsstücke von geliebten Personen, die in der Ferne weilen oder dahingeschieden sind, in Ehren zu halten und sie gewissermaßen als Mittel zu betrachten, um mit den Getrennten in geistige Verbindung zu treten. Daher zeigt die Verehrung dieser Reliquien in rührender Weise von der Liebe der heiligen Kirche zu ihrem göttlichen Erlöser und der aller-

---

[1]) Vgl. *Cantagalli*, Lettera sopra la veste inconsutile di Gesù Cristo, bei Zaccaria, Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica, t. 2, pp. 167—185. Roma, 1792. (Auszüglich bei Moroni, Dizionario, t. 77, pp. 91—95).

[2]) Diese Identifizierung kommt heute noch in manchen russischen Festverzeichnissen vor.

[3]) Vgl. m. Kalendar.[2] II, 519.

[4]) Im Vorhergehenden war die Rede von dem ‚heiligen Kleide der Mutter Gottes im Dome zu Aachen‘.

reinsten Mutter desselben, der ruhmreichen Königin des Himmels und der Erde'[1]).

Die katholische Kirche läßt diese Gründe der Verehrung der Reliquien des göttlichen Heilandes durchaus gelten[2]), fügt aber bei der Gewährung eines Festes die **clausula salutaris** hinzu: **citra tamen approbationem reliquiae**[3]).

Soviel über die Verehrung der Gewandreliquien im allgemeinen.

2.

Der hl. Rock in der Kirche von Georgien. Seine Herkunft, Geschichte und Verehrung.

Gestützt auf alte Traditionen, rühmen sich mehrere christliche Nationen des Glückes, im Verlaufe der Jahrhunderte in den Besitz des hl. Rockes des Herrn gelangt zu sein[4]). Abweichend von diesen frommen Geschichten, besagt die georgische Legende, daß der eigentliche ungenähte Leibrock Christi (ὁ χιτὼν ἄῤῥαφος) bald nach dem Tode des Erlösers durch Elioz nach Mtzketa, der damaligen Hauptstadt Iberiens, gebracht worden sei[5]). Über diesen Elioz, aus Mtzketa gebürtig, gibts nun zwei Versionen; nach der einen war er derjenige der vier Soldaten, an den der hl. Rock durch das Los gelangt war; nach der andern war er der offizielle Osterpilger, den die

---

[1]) Fasten- und Blumen-Triodion, CXCI.

[2]) Man vergleiche beispielsweise die ausführliche und gründliche Darlegung der katholischen Lehre über die Reliquienverehrung, welche sich in dem ausgezeichneten Werke des H. Dr. C. Willems über den hl. Rock zu Trier vorfindet. Ich besitze das Buch nur in französischer Übersetzung (La sainte robe de N. S. Jésus-Christ à Trèves. Étude archéologique et historique, publiée par ordre de Monseigneur l'Évêque de Trèves. 1891) und kann deshalb bloß auf das 1. Kapitel dieser Ausgabe hinweisen: Principes de l'Eglise sur le culte des reliques, pp. 9—42.

[3]) Vgl. m. Kalendar.[2] II, 122.

[4]) Vgl. Baron. Anal. eccl. an. 34, n. 33; Gregor. Turon. de gloria mart., c. 8 (Migne, P. L. t. 71, pp. 712—713); Kirchenlexikon[2], t. 10, SS. 1230—1231.

[5]) Wenn ich mich hier zur Erklärung des georgischen Königswappens auf die Landessage der Georgier beziehe, so will ich selbstverständlich dadurch den historischen und archäologischen Gründen, die andere Kirchen in Angelegenheit des Besitzes des hl. Rockes für sich geltend machen, in keiner Weise zu nahe treten.

Juden von Mtzketa nach altem Brauche zum Feste nach Jerusalem abgesandt und der alldort den hl. Rock in frommem Sinne vom Soldaten gekauft hatte. Elioz' Schwester legte das hl. Kleid auf ihre Brust und ist dabei plötzlich gestorben. Darob großer Schrecken unter den Bewohnern von Mtzketa und infolge dessen durch die Gnade Gottes starke Bewegung zum Glauben an Christus; daher die allgemeine Überzeugung der Georgier die heilige tunica inconsutilis habe das Christentum ins Land gebracht. Elioz' Schwester wurde mit dem hl. Rock zu Mtzketa begraben.

Nach drei Jahrhunderten fand die hl. Nina, durch übernatürliche Offenbarung erleuchtet[1]), das hl. Kleid wieder und der König Mirian erbaute an dem Orte der Auffindung eine Kirche zu Ehren der heiligen Apostel, in welcher die kostbare Reliquie niedergelegt und zur allgemeinen Verehrung aufbewahrt wurde — bis zum 17. Jahrhundert, wo es die Perser im Jahre 1622 mit andern Kostbarkeiten als Kriegsbeute wegnahmen.

Im Jahre 1625 ward das hl. Kleid nach Rußland übertragen. Als nämlich der Scha Abbas von Persien, dessen Grausamkeit aus den Martyrien der hl. Königin Kethevania, des hl. Königs Luarsabus und besonders aus der Niedermetzelung der Mönche zu Garetschi genugsam bekannt ist, freundschaftliche Beziehungen zu dem Zaren Michael Feodorowitsch anknüpfen wollte, schickte er diesem, nebst andern Stücken auch den hl. Rock des Herrn. Zu Moskau wurde er sodann in mehrere Teile zerschnitten und in denselben an verschiedenen Orten niedergelegt. Zu St. Petersburg befinden sich gegenwärtig zwei Teile, der eine in der Kirche des Winterpalastes, der andere in der Peter- und Paul-Kathedrale. Ein dritter größerer Teil wird zu Moskau selbst in der Maria-Himmelfahrt-Kathedrale aufbewahrt[2]). Kleinere Partikeln befinden sich außerdem in vielen Kirchen des russischen Reiches, wie aus Maltzew zu ersehen ist[3]).

Das ist in Kürze die Geschichte des hl. Rockes zu Mtzketa, den die Landessage durch Elioz nach Georgien gebracht sein ließ.

---

[1]) Über der Stelle, an der sich dasselbe befand, hatte sich eine Feuersäule erhoben.

[2]) Martinov berücksichtigt bloß diese drei größeren Teile, indem er schreibt: Extant venerandae vestis partes tres: quarum duae servantur Petropoli, tertia Mosquae. Ann. gr. sl. d 10. Julii. p. 134.

[3]) Menologion, II. 552.

Was nun die Verehrung desselben in der neuen Heimat betrifft, so haben die Russen ein eigenes Fest auf den 10. Juli eingesetzt, das nach dem oft genannten Hagiologen Erzbischof Sergios[1]) den Titel führt: ‚Übertragung des verehrungswürdigen Rockes (čestnyja rizy) unseres Herrn Jesu Christi aus Persien in die Residenzstadt Moskau im Jahre 1625‘[2]). Ähnlich lautet die Ankündigung des Festes bei Martinov: ‚Allatio tunicae D. N. J. Ch. ex Perside Mosquam‘[3]). In Maltzews Monologion[4]) ist die Benennung einerseits kürzer gefaßt, indem der Übertragung aus Persien keine Erwähnung geschieht, andererseits aber etwas erweitert durch die ausdrückliche Aufnahme des Wortes χιτών (čestnyja rizy ili chitona).

Sergios fügt erklärend hinzu: ‚Der Rock ist in der großen Fastenzeit gebracht worden[5]); nachher war die Feier auf den 10. Juli, den Vorabend des Krönungstages des Zaren Michael Theodorovitsch (1613—1645), eingesetzt‘[6]).

Das Fest ist in russischer Fassung eigentlich ein Schutzfest des Reiches, und in erster Linie des Herrscherhauses, so wie der hl. Rock

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1893, S. 524; 1894, S. 344; 1903, SS. 179 511, 516.

[2]) Polnyi Mĕsjaceslov Vostoka, II, 209.

[3]) L. c., p. 134.

[4]) II, 550.

[5]) Wenn Maltzew a. a. O. S. 552 berichtet, daß die Niederlassung des hl. Rockes zu Moskau am 27. März, ‚dem Sonntage der Kreuzverehrung‘, stattgefunden habe, so beruht das offenbar auf einem Irrtum. Da Ostern nämlich im Jahre 1625 auf den 17. April gefallen war (nach den ihm zukommenden chronographischen Merkmalen: Goldene Zahl 11 und Sonntagsbuchstabe B), so mußte der dritte Sonntag der großen Fasten, das ist der Sonntag der Kreuzverehrung (nedĕlja krestopoklonnaja, κυριακὴ τῆς σταυροπροσκυνήσεως), der 20. und nicht der 27. März gewesen sein.

[6]) Sergios gibt schließlich folgende Quellenwerke an: Gedruckte slavische Martyrologien aus den Jahren 1646 u. 1648; handschriftliche Minäenlesungen von Johann Milutin, 1646—1654 (in der Synodalbibliothek in Moskau; Offizium, verfaßt vom Krutitzer Metropoliten Kiprian, † 1635 (in den Milutinischen Minäenlesungen von Kiew, am 27. März); Auszüge aus Martyrologien über russische Heiligen vom 17. Jahrhundert, in Akademie in Moskau Nr. 201, am 14. April. Außer diesen im 2. Bd. aaO. enthaltenen Angaben verweist der Autor noch im 1. Bd. S. 266 auf Nr. 321 in der Sammlung der Archäologischen Gesellschaft.

selbst als frommes Amulet der kaiserlichen Familie gilt, das die Mitglieder derselben als Schutzmittel gegen Gefahren und Übel, sowie auch als Mittel der Hilfe und des Beistandes gebrauchen. Wird ja doch jedem neugeborenen Mitgliede des Kaiserhauses ein von dem hl. Gewande losgetrennter kleiner Faden zum Tragen auf der Brust zugeteilt[1]).

Zur Beleuchtung dieses Festcharakters mögen hier zwei kurze Gebete aus dem Tagesoffizium Platz finden[2]).

Das erste, ein τροπάριον (ἦχ. δ'), lautet: ,Heute kommen wir Gläubigen zu dem göttlichen und heilbringenden Gewande des Erlösers, unsers Gottes, der geruht hat, dasselbe im Fleische zu tragen und auf dem Kreuze sein heiliges Blut zu vergießen, mit welchem er uns erlöst hat von der Knechtschaft des Feindes; deshalb rufen wir ihm dankend zu: Errette unsern rechtgläubigen Kaiser Nikolaos Alexandrowitsch, die Hierarchen, die Stadt und das ganze Volk schütze durch dein ehrwürdiges Gewand und errette unsere Seelen als Menschenliebender.'

Das andere, ein entsprechendes κοντάκιον (ἦχ. δ'), hat folgenden Text: ,Als Kleid der Unverweslichkeit, als rettende Heilung für alle Menschen, hast du, o Gebieter, gegeben deinen göttlichen Schatz, das ehrwürdige Gewand, welches das Chiton ist, mit welchem du das lebenbringende und heilige Fleisch deiner Menschwerdung zu bekleiden geruht hast; dieses mit Sehnsucht empfangend, feiern wir es glänzend, mit Furcht aber und Liebe dir als dem Wohltäter singend, rufen wir dir, o Christos: Bewahre in Frieden unsern rechtgläubigen Kaiser Nikolaos Alexandrowitsch, die Hierarchen und das ganze Volk nach deiner großen Gnade!'

Endlich verdient noch erwähnt zu werden, daß für die der russischen Nationalkirche einverleibte georgische Christenheit ein Fest zur Verehrung des hl. Rockes auf den 1. Oktober, dem slavischen Muttergottestag Pokrov presvjatyja Bogorodicy[3]), angeordnet worden ist. Die im St. Petersburger Universalkalender (vseobščij Kalendar) enthaltene Ankündigung lautet in deutscher Übersetzung: ,Fest des heiligen lebenspendenden Chitons des Herrn und der heiligen myronfließenden[4]) und von Gott erhöhten Säule zu Mzketa'.

[1]) Vgl. Maltzew aaO.

[2]) Daselbst SS. 554—555.

[3]) Vgl. m. Kalendar.[2] I, 294; II, 532—533.

[4]) Über die myronfließenden Reliquien vgl. ebendaselbst II, 812 unter μυρόβλυτος.

3.

Das georgische Königswappen mit dem hl. Rock. Seine Abzeichen und seine Devisen.



Das georgische Königswappen.

Um die einzelnen Bestandteile dieses eigentümlichen Wappens zu deuten, bedarf es keiner gelehrten Vorschriften der Heraldik. Jeder katholische Christ, der die biblische Geschichte kennt, ist hinreichend in

diese geheimnisvolle Bildersprache eingeweiht, um die sinnreiche und bedeutungsvolle heraldische Bilderschrift desselben zu entziffern.

Der eigentliche Wappenschild ist der hl. Rock. Es erinnert uns derselbe an die Entstehungsgeschichte des Wappens, an die Anfänge des Christentums in Georgien, und verleiht der ganzen Wappenschöpfung ein eigenes Gepräge.

Für das Königreich Georgien galt der hl. Rock stets als das Palladium seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, als das geheiligte Unterpfand seiner Freiheit und Wohlfahrt.

In dem vielfach zusammengesetzten königlichen Wappen ist derselbe das Dominierende, Feststehende, so zu sagen, das Erbliche, und zugleich auch das Hauptkennzeichen des religiösen und kulturellen Lebens des Landes. Wollen ja doch die großen Heraldiker gerade aus der Art der Wappenbildung die Geschmacks- und Lebensrichtung eines Volkes oder einer Epoche beurteilt wissen.

So wie auf alten fürstlichen Wappen durch gewisse Devisen in kurzen, vielsagenden Kernsprüchen an wichtige Taten und Begebenheiten erinnert wird, ebenso hat auch das Wappen des Königreiches von Georgien seinen geheiligten Wahlspruch, den 19. Vers des 21. Psalmes, der in kreisförmiger Inschrift um den hl. Rock in georgischer Sprache angebracht ist und in der Übersetzung lautet: **Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestam meam miserunt sortem:** sie haben meine Kleider unter sich verteilt und das Los geworfen über mein Gewand.

Neben dieser Hauptdarstellung befinden sich in dem Wappen mehrere Nebenabzeichen, gleichsam in Einzelfeldern gemalt, zwei rechts[1] und zwei links.

Rechts oben erblickt man ein Doppelabzeichen, eine Schleuder mit einer Harfe, unten eine einfache Wage.

Auf der andern Seite des Wappens sieht man unten links den hl. Georg und im obern Felde die Königsinsignien, Szepter, Schwert und Reichsapfel.

Um das Wappen ist wiederum eine Devise angebracht, die in Beziehung zu einer wichtigen Begebenheit aus der Geschichte Georgiens steht.

Dem Wappen zur Seite sind zwei Löwen als Schildhalter gestellt.

---

[1]) Rechts bedeutet bekanntlich die der linken Seite des Beschauers gegenüberliegende Seite des Wappens.

Das Ganze überragt die große Krone mit dem Reichsapfel und zwei Schutzgeistern, welche die Krone zu bewachen haben.

Das sind die Bilder des georgischen Königswappen. Zur Deutung derselben werden einige kurze Bemerkungen hinreichen.

‚Die Schleuder' oder Funda ist in dieser Stelle jene berühmt gewordene Wurfwaffe, mit welcher der junge David den Riesen Goliath mit dem glatten Steine aus dem Bache an der Stirne traf: et infixus est lapis in fronte ejus. I. Reg. 17, 49.

Auf unserm Schild findet sich der lange Streif von Leder dargestellt, aus dem die Schleuder besteht.

‚Die Harfe' (psalterium, nablum?) vulgo harpa, wohl eines der ältesten musikalischen Saiteninstrumente, das ehedem besonders bei religiösen Festen im Gebrauche war. Wer von uns hätte nicht schon oft die große Davidsharfe betrachtet, die so vielen Ausgaben des Breviers vorgedruckt ist? Sie hat die Form eines Dreieckes, ist mit starken Darmsaiten bezogen und wird vom königlichen Sänger in heiliger Begeisterung geschlagen, indem er die Saiten mit den Fingern reißt.

Die Harfe hatte schon in alter Zeit ungefähr die heutige Form und auch in unserm Wappen stellt sie eine Art Dreieck dar, dessen Spitze sich unten befindet.

Das folgende Wappenbild, ‚die Wage', gilt als Symbol der Weisheit und Gerechtigkeit Salomons. So haben es, nach der traditionellen Deutung der alten Georgier, auch die neuern Russen, die sich mit der Erforschung der georgischen Antiquitäten abgegeben, erklärt[1]).

Das Zünglein in der Wage stellt den weisen und gerechten Richter dar, welcher zwischen den zwei streitenden Parteien gleich und unparteiisch stehen bleibt, die von denselben in die Schalen gelegten Gründe aufmerksam prüft und sich schließlich nach der Forderung der Gerechtigkeit, auf die Seite hinneigt, wo er gewichtigere Gründe ziehen sieht.

Unten links steht der hl. Georg, ὁ ἔνδοξος τροπαιοφόρος, der glorreiche Triumphator[2]), der Namens- und Schutzpatron des

[1]) Vgl. *Malan*, A Short history of the Georgian Church translated from the Russian of P. Joselian, p. 15, not. 10. London, 1866.

[2]) Im Kirchenkalender findet sich sein Fest unter folgendem Titel angekündigt:

Reiches, **patronus titularis et tutelaris regni**; ich sage ‚Namens‘-patron, weil die Tradition das Land nach ihm benannt sein läßt[1]), und ‚Schutz‘-patron, weil die Nation ihn zum Schutzheiligen gewählt[2]).

Über die Meinung, daß unter jenem kühnen Helden, dessen glorreicher Sieg im römischen Martyrologium am 7. September nach Lactantius[3]) und Eusebius[4]) erzählt, aber fälschlich einem unbekannten Johannes zugeschrieben wird, der hl. Georg zu verstehen sei, ist bereits an anderer Stelle die Rede gewesen[5]).

Auf unserm Wappen ist der hl. Georg als ein Ritter zu Pferd im Kampfe mit einem von ihm bezwungenen Drachen abgebildet. Der überwundene Drache zu St. Georgs Füßen stellt bekanntlich Satan vor, dessen glänzende Besiegung dem Heiligen durch sein mutiges Bekenntnis des christlichen Glaubens den glorreichen Titel τροπαιοφόρος eingetragen hat[6]).

Im obern Felde links haben wir endlich ein dreifach zusammengesetztes Wappenabzeichen vor uns, das Schwert, das Szepter und den Reichsapfel, die fürstlichen Insignien des Königs.

Das ‚Schwert‘, die bekannte schwere, breit- und gradklingige Hiebwaffe, am Griffe ohne Bügel, wird von Kaisern und Königen als Zeichen ihrer Gewalt über Leben und Tod geführt.

Τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ τροπαιοφόρου.	Sancti gloriosi magni martyris Georgii triumphatoris.

(Kalendar.[2] I, 143).

[1]) Auch Khitaroff hält an dieser Meinung fest, indem er als gewiß berichtet: ‚Il nome Hiberia fu cambiato in Giorgia, perciò chè gli Hiberiani hanno preso per protettore s. Giorgio‘. A. a. O.

[2]) Wenn zugegeben würde, daß das Land schon anderweitig den Namen Georgien gehabt hätte, so wäre es doch klar, daß die Homonymie das ihrige dazu beigetragen hätte, den hl. Georg zum Patron von Georgien zu wählen. Spielt ja doch auch bei unserm Volke die Lautähnlichkeit oft eine gewisse Rolle, wenn es sich um die Wahl eines himmlischen Fürsprechers bei Gott handelt, z. B. des hl. Augustin bei Augenleiden, des hl. Valentin bei hinfallender Krankheit, des hl. Donat gegen Donner und Blitz.

[3]) De mort. persec., c. 12—13, bei Migne, PL. t. 7, 213—214.

[4]) Hist. eccles., 8, 5, bei Migne PG., t. 20, 750.

[5]) In dieser Zeitschrift, 1892, S. 549. Vgl. auch Kalendar. I, 144.

[6]) Der drachentötende St. Georg zu Pferde findet sich auch im russischen Wappen.

Auf dem vorliegenden georgischen Königswappen ist dasselbe richtig mit kreuzförmigem Griffe abgebildet.

Das ‚Szepter‘ war in ältester Zeit eine Lanze, ohne Metallspitze, welches die Könige als Zeichen ihrer Würde zu tragen pflegten. Es galt stets als Symbol der Herrschergewalt, und war meist vergoldet oder auch mit goldenen Stiften beschlagen.

Nach Art der byzantinischen Kaiserszepter ist auch das Szepter in unserm Wappenbilde geziert. An seiner Spitze ist ein kleiner Globus mit einem Kreuze angebracht.

Der ‚Reichsapfel‘, eine Kugel mit Kreuz darauf, ist das Symbol christlicher Herrschaft über die Welt. Zwei Ringe laufen nach der Breite und Länge um denselben, beide mit Edelsteinen reich geziert, wie noch deutlicher aus der Darstellung des Reichsapfels über der großen Krone zu sehen ist.

Die ‚zwei Löwen‘, wohl eine Zutat aus späterer Zeit, mögen wie die auf andern fürstlichen Wappen angebrachten Herrschaftsansprüche symbolisierenden Tiergestalten aufgefaßt werden. Indes werden sie eher als zwei Schildhalter zu gelten haben, die nach georgischer Deutung an die zwei biblischen Löwen erinnern, welche neben Salomons Throne standen[1]).

Die ‚Krone‘ ist, allgemein genommen, ein Schmuck des Hauptes als Zeichen ehrenvoller Auszeichnung. Im engeren Sinne ist sie ein Stirnreif als Zeichen fürstlicher Würde, im engsten nur als Ehrenzeichen für Kaiser und Könige gebraucht, weshalb das Tragen einer Krone als Zeichen der Herrscherwürde gilt.

In der unser Wappen beherrschenden Krone sind drei Teile zu unterscheiden, zunächst ein breiter mit vielen Perlen und Edelsteinen besetzter Reif, auf dessen oberem Rande sich mehrere Zinken befinden. Über dem Reif erheben sich sodann zwischen den Zinken acht vielfach verzierte Bügel, welche die Krone oben schließen und den reich geschmückten Reichsapfel, als dritten Teil der Krone, tragen. Das hl. Kreuz bringt die christliche Herrscherkrone zum vollendeten Abschluß.

Wie Gott der Herr einzelnen Reichen und Völkern Schutzengel gegeben[2]), so sind auch hier zwei Schutzgeister dargestellt, denen der besondere Schutz des Landes anvertraut worden ist und die somit die Krone zu bewachen haben.

[1]) II. Paral. 9, 18. Vgl. Joselian bei Malan a. a. O.
[2]) Dan. 10, 12—13.



Schließlich noch ein Wort über die äußere georgische Inschrift, die das ganze Wappen gleichsam als Devise umgibt, und als solche einen geheiligten Spruch enthält, der sich auf die glorreiche Tatsache der Abstammung des georgischen Königshauses von dem Könige David[1]) bezieht. Sie ist nach der alten Tradition des Landes zu deuten und setzt das alttestamentliche Gepräge der eigentümlichen Wappenschöpfung in noch helleres Licht.

Nach dem Zeugnisse georgischer Auktoritäten waren zu Nabuchodonosors Zeiten sehr viele Juden aus Palästina nach Iberien gekommen und unter ihnen auch mehrere Mitglieder der königlichen Familie Davids. Diese letzteren haben sich mit der Zeit zu einem solchen Ansehen und Einfluß im Lande emporgeschwungen, daß sie auf den Thron erhoben wurden[2]).

Als sie sich zum Christentum bekehrt hatten, nahmen sie die bereits erwähnten alttestamentlichen Bilder in ihr Wappen auf, und brachten, in dankbarer Erinnerung an die barmherzige Fügung der göttlichen Vorsehung gegen ihr Geschlecht, in Form einer Inschrift um dasselbe die glorreiche Devise an: **Juravit Dominus David veritatem, et non frustrabitur eam: de fructu ventris tui ponam super sedem tuam.** Der Herr schwur David Wahrheit, und er wird nicht davon abgehen: von deines Leibesfrucht will ich setzen auf deinen Thron (Ps. 131, 11).

---

[1]) Diese Abstammung wird in der Titulatur des Königs namentlich hervorgehoben, indem derselbe darin ‚Sohn Jesses, Salomons, Davids und Bagrads' genannt wird. Vgl. Daras, Terre Sainte, a. a. O. S. 86.

[2]) L'arma georgiana è grandiosa e gloriosa. Spiega primo che la famiglia reale dei Georgiani proviene dal profeta Davide, come narra e prova la storia d'Hiberia. Molti Ebrei, anche della famiglia di Davide emigrarono e si rifugiarono in Hiberia nel tempo dell' invasione di Nabugodonosoro, il quale ha distrutto il tempo di Salomone. I sepolcri fin oggi esistenti a Mtzketa (vecchia capitale di Georgia) lo provano chiaramente. Una persona ebrea della famiglia di Davide arrivò al grado di rè. Quando poi fu introdotto il cristianesimo, questi hanno messo per symbolo che provengono da Davide, l'arfa di Davide e la circoscrizione all' intorno dell' arma presa dal psalmo 131: *Juravit Dominus David veritatem et non frustrabitur eam: de fructu ventris tui ponam super sedem tuam* (*Khitaroff. L. c.*).



Evangelium, Evolution und Kirche.

Von **Leopold Fonck** S. J.

2. Artikel.

III.

14. Die Schrift, welche Abbé Loisy unter dem Titel ‚L'Évangile et l'Église' veröffentlichte, stellt es sich zur Aufgabe, die Vorträge Harnacks über das Wesen des Christentums einer aufmerksamen Prüfung zu unterziehen, nicht gerade um dieselben zu widerlegen, sondern um ihr wahres Verhältnis zur Geschichte festzustellen[1]). Die Rücksichtnahme auf die Ausführungen des Berliner Professors hat daher dem Buche sein charakteristisches Gepräge gegeben, wenngleich in anderer Weise, als es bei der Abhandlung über die Parabeln des Evangeliums durch die Stellungnahme zu Jülichers ‚Gleichnisreden Jesu' der Fall ist.

Wir wollen nun gewiß nicht in Abrede stellen, daß manche Bemerkungen des Pariser Exegeten über die Theorien Harnacks das Richtige treffen. Wenn wir aber die Schrift als Ganzes betrachten, werden wir in derselben nicht nur keine Widerlegung dieser Theorien finden, die der Verfasser ja nicht bieten wollte, sondern wir begegnen auch hier auf Schritt und Tritt wieder genau derselben kritischen

---

[1]) P. VII: ‚à faire de ce livre un examen attentif, non précisément pour le réfuter, mais pour déterminer sa véritable situation à l'égard de l'histoire.

Methode, die Harnack ebenso gut wie Reimarus befolgt, und welche auch bei Loisy zu Ergebnissen führt, die den Grundlagen des christlichen Glaubens vielleicht nicht minder verderblich sind, als die Hypothesen des Berliner Kritikers.

Ohne auf eine an sich recht lehrreiche Vergleichung des Standpunktes der beiden Gelehrten näher einzugehen, und ohne ausführliche Widerlegung der Ideen Loisys hier bieten zu wollen, müssen wir uns damit begnügen, seine Methode und seine Resultate, wie sie uns in seiner neuesten Schrift entgegentreten, in kurzen Zügen zu kennzeichnen.

Wir übersehen dabei keineswegs die Versicherung, welche der Autor auch in der Einleitung zu dieser Schrift (p. VII f.) wiederholt, daß er seine Untersuchung ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Kritik anstellen will. Aber wir müssen auch hier betonen, was wir schon oben (S. 503 f.) bemerkten, daß bei solchen Untersuchungen, welche die Beziehungen zwischen dem Evangelium und dem Wesen des Christentums zum Gegenstand haben, die Grundlagen unserer Religion in Frage kommen. Es muß daher auch gestattet sein, im Namen der Religion die Übergriffe der falschen Kritik zurückzuweisen und auf die Widersprüche mit den Grundwahrheiten des Glaubens aufmerksam zu machen, zu welchen der Historiker infolge der falschen Methode in seinen Untersuchungen sich fortreißen läßt. Daß wir mit dieser Hervorhebung der objektiv vorliegenden Widersprüche dem subjektiven religiösen Standpunkt des Verfassers nicht zu nahe treten wollen, bedarf nicht der ausdrücklichen Versicherung.

15. Die Fehler der kritischen Methode, welche Loisy zur Anwendung bringt, faßt Pierre Bouvier in folgende fünf Punkte zusammen[1]): 1) ‚Sich der irgendwie unbequemen Texte entledigen durch einfache Ablehnung, indem man entweder ihre Echtheit bestreitet, oder sie als durch spätere Überarbeitung verändert betrachtet‘.

In der Tat liebt Loisy dies ebenso einfache wie echt kritische Verfahren in hohem Maße. Um seine Theorie von der Erlösung, die er als eine zuerst von Paulus aufgestellte Lehre ansieht, aufrecht zu halten, verwirft er eine Reihe von Texten aus den Evangelien als unecht oder späterer Interpolation verdächtig, obwohl sämtliche Textzeugen für ihre Echtheit einstehen. Die Worte des Herrn bei Markus, daß der Menschensohn gekommen ist, sein Leben zum Lösegeld für viele zu geben (Mc 10, 45), ‚sind allem Anscheine nach

[1]) L'exégèse de M Loisy. p. 35—46.

durch die Theologie des Paulus beeinflußt worden'[1]). Dasselbe gilt von sämtlichen Berichten über die Einsetzung des heiligen Abendmahles, soweit sie den Erlösungstod Jesu zum Ausdruck bringen[2]). Ebenso verdächtig erscheinen alle Texte, welche von Gesprächen des Heilandes über sein Leiden und seinen Tod berichten (p. 51). Daß auch die Parabeln, die den gleichen Gedanken zum Ausdruck bringen, im Munde Christi ganz anders gelautet haben sollen, als wie wir sie jetzt im Evangelium lesen, wissen wir schon aus den früher erörterten Evolutionstheorien über diesen Bestandteil der Evangelien (s. o. S. 505 f.).

Unter dem Himmelreich versteht Loisy ausschließlich die glorreiche Herrschaft Christi mit den seligen Auserwählten. Alle Texte, die man aus dem Evangelium gegen diese ganz unhaltbare Meinung vorbringt, verfallen demselben Verdikt, wie die eben besprochenen Stellen über die Erlösung. Der Ausspruch Jesu, daß das Reich Gottes schon wahrhaft gekommen sei (Mt 12, 28), ‚könnte einer sekundären Schicht der evangelischen Überlieferung angehören' und würde auf jeden Fall einen anderen Sinn haben müssen, als ihm nach dem klaren Wortlaut und der übereinstimmenden Auslegung aller Erklärer zukommt[3]). Desgleichen gehören die Worte des Herrn über das Reich in uns (Lc 17, 20 f.) aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer späteren Zutat des Evangelisten und sind nicht beweiskräftig[4]). Der von Harnack für seine Zwecke ausgebeutete Satz: ‚Niemand kennt den Sohn, als nur der Vater, und auch den Vater kennt niemand, als nur der Sohn und wem der Sohn es will offenbaren' (Mt 11, 27), hat nicht etwa den klar darin ausgesprochenen echt katholischen Sinn und die volle Beweiskraft für die Gottheit Jesu Christi, sondern ist wahrscheinlich nur ‚ein Produkt der christlichen Tradition der ersten Zeiten'[5]).

---

[1]) P. 72: ‚a toute chance d'avoir été influencé par la théologie de Paul'.

[2]) Ebd.: ‚et l'on peut en dire autant des récits de la dernière cène'.

[3]) P. 9: ‚pourrait appartenir à une couche secondaire de la tradition évangélique'.

[4]) P. 20 f.: ‚il y a beaucoup de chances pour que ce discours seul appartienne à la source commune des deux Évangiles, et que la parole citée vienne de Luc ou de sa tradition particulière'.

[5]) P. 46: ‚il est assez probable que, non obstant sa présence dans deux Évangiles, le morceau où se trouve le texte allégué par

Von den beiden zuletzt erwähnten Texten heißt es schon in der Einleitung, sie seien wahrscheinlich ‚beeinflußt, wenn nicht hervorgebracht durch die Theologie der ersten Zeiten'[1]).

Ganz allgemein heißt es gleich auf der folgenden Seite in derselben Einleitung: ‚In den Evangelien ist nur ein notwendigerweise abgeschwächtes und ein wenig verdunkeltes Echo des Wortes Jesu übrig geblieben'[2]). Dieselbe Versicherung wird später in noch bestimmterer Fassung wiederholt: ‚In vielen Einzelheiten hat das apologetische oder einfach didaktische Interesse die Abfassung des Berichtes über die Reden und Taten beeinflußt'[3]).

Ein derartiges Verfahren, das ganz nach Bedürfnis und ohne Rücksicht auf irgend welche Autorität nach Belieben mit den Texten des Evangeliums umspringt, richtet sich selbst. Es vernichtet vollständig das Ansehen der heiligen Schrift als des Wortes Gottes und führt in ihrer Erklärung notwendig zur Herrschaft der schrankenlosesten Willkür.

16. Als weiteren Fehler der Methode Loisys bezeichnet Bouvier: 2) ‚Die Texte erklären ohne Rücksicht auf die herkömmliche und in der Kirche autorisierte Auslegung'.

Nach den angeführten Beispielen und Grundsätzen bedarf es nicht mehr des Beweises, daß Loisy tatsächlich und vollständig mit der ganzen traditionellen Exegese gebrochen hat. Zum Überfluß erklärt er uns noch ausdrücklich seine Anschauungen über diese traditionelle und in der Kirche stets anerkannte und empfohlene und festgehaltene Auslegung: ‚Das Werk der traditionellen Exegese . . . scheint in beständigem Widerspruch zu stehen mit den Grundsätzen einer rein vernünftigen und geschichtlichen Auslegung. Es wird immer vorausgesetzt, daß die alten biblischen Texte und desgleichen die Zeugen der Tradition die Wahrheit der Gegenwart enthalten müssen; und man findet sie darin, weil man sie hineinlegt'[4]).

M. Harnack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps'.

[1]) P. XIX: ‚qui ont chance l'un et l'autre d'avoir été influencés, si non produits, par la théologie des premiers temps'.

[2]) P. XX f.: ‚Il ne reste dans les Évangiles qu'un écho nécessairement affaibli et un peu mêlé, de la parole de Jésus'.

[3]) P. 50: ‚En beaucoup de détails, l'intérêt apologétique ou simplement didactique a influencé la rédaction des discours et des faits'.

[4]) P. 168: ‚L'oeuvre de l'exégèse traditionelle . . . semble en

Es ist nicht zu verwundern, daß man bei diesem bewußten und gewollten beständigen Gegensatz zur traditionellen Exegese der Kirche auch in rebus fidei et morum zu solch neuen und ganz unerhörten Resultaten gelangt, wie Loisy sie aufstellt hinsichtlich der Person Jesu Christi, der Lehre vom Himmelreich, von der Erlösung, von der Kirche, den Sakramenten u. s. w.

3) ‚Die heiligen Bücher studieren und erklären als Historiker oder Gelehrter oder Philologe mit der Forderung, daß man jede Rücksicht auf die Theologie beiseite lasse'.

Wir haben schon früher hervorgehoben, wie Loisy diese Forderung überall betont, die aber gerade bei Untersuchungen über die Grundlagen unserer Religion am wenigsten berechtigt ist. Bouvier bemerkt mit Recht, daß ein solches Vorgehen nicht im Einklang steht mit den Forderungen, die Pius IX. in seinem Schreiben an den Erzbischof von München vom 11. Dezember 1862 gegen die Theorien Frohschammers und das vatikanische Konzil im 4. Kapitel der Constitutio de fide catholica aufstellen. Hätte der französische Kritiker etwas mehr Rücksicht genommen auf die Grundsätze der Theologie, so würde er jedenfalls viele irrige Sätze nicht aufgestellt haben.

4) ‚Die Ausdrücke der traditionellen Lehre beibehalten, aber die Bedeutung ändern, welche man ihnen bisher gegeben hat, unter dem Vorwand, so den katholischen Gedanken mehr in Einklang zu bringen mit dem Fortschritt, den Entdeckungen und der Evolution der Wissenschaft'.

Wir möchten in diesem Grundsatz eine der Hauptquellen der Irrtümer dieser Schrift erkennen. Der Verfasser spricht es ausdrücklich und andeutungsweise immer wieder aus, daß es ihm vor allem darauf ankommt, diese Evolution der Wissenschaft auch im Evangelium nachzuweisen und seine Lehren mit den Fortschritten der Wissenschaft in Einklang zu bringen. Mag man daher auch noch die alten hergebrachten Formeln beibehalten, man muß ihnen jedenfalls durch eine neue Auslegung einen anderen Sinn geben, um sie der modernen Denkweise anzupassen. Ebenso wie er bei den Parabeln des Evangeliums verschiedene Entwicklungsstufen annimmt.

---

contradiction permanente avec les principes d'une interprétation purement rationelle et historique. Il est toujours sous-entendu que les anciens textes bibliques, et aussi les témoins de la tradition doivent contenir la vérité du temps présent; et on l'y trouve parcequ'on l'y met'.

welche der ihnen zugrunde liegende Gedanke durchlaufen haben soll, fordert er auch eine gleiche Evolution für alle Formeln der traditionellen Glaubenslehre. ‚Die Vernunft hört nicht auf, Fragen an den Glauben zu stellen, und die traditionellen Formeln sind einer beständigen Auslegungsarbeit unterworfen, bei welcher der tote Buchstabe wirksam kontrolliert wird durch den Geist, der lebendig macht'[1]). ‚Es ist nicht weniger natürlich, daß die Glaubensbekenntnisse und die dogmatischen Definitionen dem allgemeinen Stand der menschlichen Kenntnisse entsprechen in der Zeit und unter den Verhältnissen, unter welchen sie entstanden sind. Daraus folgt, daß eine bedeutende Änderung im Stand der Wissenschaft eine neue Erklärung der alten Formeln notwendig machen kann'[2]).

Vergleicht man mit diesen sehr allgemein lautenden Behauptungen z. B. den dritten Kanon de ratione et fide des vatikanischen Konzils, so sieht man nicht leicht, wie der Verfasser seine Sätze mit dieser Glaubensentscheidung der Kirche in Einklang bringen kann. Denn das Konzil spricht den Bann aus gegen jeden, der zu behaupten wagt, daß man wegen des Fortschrittes der Wissenschaft jemals dahin kommen würde, den von der Kirche aufgestellten Glaubenssätzen einen anderen Sinn zu geben, als denjenigen, in welchem sie die Kirche verstanden hat und versteht. Die Väter des Konzils eignen sich mit Recht die Worte des hl. Vinzenz von Lerin an: ‚Crescat igitur et multum vehementerque proficiat intelligentia, scientia, sapientia: sed in eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia' (Commonit. c. 28).

5) ‚Fast ausschließlich andersgläubige Autoren zu Rate ziehen, als wenn sie das Monopol der Wissenschaft hätten, und als nicht vorhanden betrachten, was die katholischen Lehrer der Gegenwart oder der früheren Jahrhunderte gesagt haben'.

---

[1]) P. 159: ‚La raison ne cesse pas de poser des questions à la foi, et les formules traditionelles sont soumises à un travail perpétuel d'interprétation où „la lettre qui tue" est efficacement contrôlée par „l'esprit qui vivifie"'.

[2]) P. 164: „Et ce qui n'est pas moins naturel, c'est que les symboles et les définitions dogmatiques soient en rapport avec l'état général des connaissances humaines dans le temps et le milieu où ils ont été constitués. Il suit de là qu'un changement considérable dans l'état de la science peut rendre nécessaire une interprétation nouvelle des anciennes formules'.

Diese Überschätzung und fast ausschließliche Verwertung der deutschen protestantischen Kritiker ist in der Tat für Loisy und manche andere Vertreter der ‚neuen Schule' in Frankreich und Italien sehr charakteristisch. Die Abhandlung über die Parabeln zeigte uns schon, bis zu welchem Grade diese sklavische und ganz unwissenschaftliche Abhängigkeit von den Kritikern jenseits des Rheines bei Loisy geht. Die Ergebnisse seiner neuesten Schrift, auf die wir im folgenden noch näher einzugehen haben, liefern dafür weitere Beweise.

Jedenfalls wird man eine solche Methode als gänzlich unkirchlich und den von der höchsten Autorität insbesondere für die biblischen Studien aufgestellten Normen direkt zuwiderlaufend bezeichnen müssen. Wie sehr hingegen dieses Vorgehen mit dem des Wolfenbütteler Fragmentisten und der älteren wie neueren rationalistischen Kritiker übereinstimmt, bedarf nicht einer ausführlichen Darlegung.

17. Die Ergebnisse, zu welchen der Forscher mit einer solchen Methode in seinen Untersuchungen gelangt, sind schon im Vorausgehenden zum Teil berührt worden. Er faßt dieselben in fünf Kapitel zusammen: I. Das Himmelreich; II. Der Sohn Gottes; III. Die Kirche; IV. Das christliche Dogma; V. Der katholische Kultus. Es würde zu weit führen, auf alle einzelnen Punkte näher einzugehen; wir müssen uns deshalb damit begnügen, einige Hauptpunkte hervorzuheben.

An erster Stelle erinnern wir wieder an die Sätze, in welchen der Verfasser seine Ansichten über die Inspiration und die Autorität der heiligen Schrift ausspricht oder andeutet. ‚Man hat schon lange und nicht ohne Grund behauptet, lesen wir in der Einleitung, daß das Dogma von der Inspiration der Bibel, sofern es dahin führen würde, die Bibel für ein Buch zu halten, dessen Wahrheit keine Grenze und keine Unvollkommenheit und kein Ungefähr kännte, und das gewissermaßen erfüllt wäre von der absoluten Wissenschaft Gottes, ein Hindernis sein würde, um den wirklichen und geschichtlichen Sinn der Schrift zu erfassen'[1].

---

[1]) P. XIII: ‚On a dit assez longtemps, et non sans motif, que le dogme de l'inspiration biblique, en tant qu'il induisait à tenir la Bible pour un livre dont la vérité ne connaissait ni la limite, ni l'imperfection, ni l'à peu près, et qui était comme rempli de la science absolue de Dieu, empêchait de percevoir le sens réel et historique de l'Écriture'.

Wenn schon hier die Inspiration im kirchlichen Sinne, die uns die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift verbürgt, schlecht wegkommt, so steht es noch schlimmer mit ihr nach den weiteren Behauptungen derselben Einleitung: ‚Man muß gestehen, es ist oft schwer, zwischen der persönlichen Religion Jesu und der Form, in der seine Jünger dieselbe verstanden haben, zu unterscheiden, zwischen dem Gedanken des Meisters und den Auslegungen der apostolischen Tradition'. So bleibt in den Evangelien, wie wir schon früher sahen, nur ein schwaches und unklares Echo des Wortes Jesu; ‚es bleibt der allgemeine Eindruck, den er auf gutgestimmte Zuhörer gemacht hat, und die auffallendsten seiner Aussprüche, so wie man sie verstanden und erklärt hat; es bleibt die Bewegung, die Jesus eingeleitet hat'[1]). Der Verfasser scheint hier anzunehmen, bemerkt Palmieri mit vollem Recht (**Osservazioni p. 9**), daß die Evangelisten nur die der menschlichen Erkenntnis eigentümlichen Mittel zu ihrer Verfügung hatten, aber wo bleiben wir da mit der Inspiration?

Es wird auch nicht geleugnet werden können, daß wir in diesem Prinzip genau den gleichen Grundsatz wiederfinden müssen, von dem Lessing und sein Fragmentist ausgingen, daß nämlich die Religion Christi und die christliche Religion, so wie die Apostel sie verstanden haben, zwei ganz verschiedene Dinge seien (vgl. o. S. 493).

Freilich selbst bei den Worten, die der Kritiker als von Christus herrührend anerkennt, glaubt er zwischen der in ihnen ausgesprochenen unfehlbaren Wahrheit und den vom Heiland angeführten Beweisgründen unterscheiden und den letzteren die Unfehlbarkeit absprechen zu dürfen (p. 168).

18. Nach dem Fragmentisten bestand der ganze Katechismus der reinen Lehre Christi ‚nur aus einem einzigen Articul', nämlich der Aufforderung zur Vorbereitung auf das nahe herbeigekommene Himmelreich (s. o. S. 494). Auch für Loisy ist das Wesen des Evangeliums, wie wir es in der Lehre Jesu finden, eben dieses Himmelreich, das der Heiland als nahe bevorstehend erwartet; die Idee dieses Himmelreiches ist nichts anderes als eine große Hoffnung, es ist die unvergängliche Glückseligkeit, die Jesus als in der nächsten Zukunft

[1]) P. XX f.: ‚Le départ, il faut bien l'avouer, est souvent difficile à faire entre la religion personelle de Jésus et la façon dont ses disciples l'ont comprise, entre la pensée du Maitre et les interprétations de la tradition apostolique'.

kommend ankündigt. Sein Evangelium ist nur die Einladung und Vorbereitung zu diesem nahe herbeigekommenen Reiche der Seligen[1].

Obwohl die Ausführungen des Kapitels über das Himmelreich nicht gerade durch große Klarheit sich auszeichnen, gipfeln sie doch in den angeführten Sätzen. Gerade ‚die Aussicht auf das nahe bevorstehende Reich mußte dem Heilande eine Art unwilliger Verachtung gegenüber all diesen irdischen Dingen einflößen'. ‚Eben diese Aussicht macht es leichter verständlich, weshalb er von allen, die zu dem Reiche gelangen wollen, verlangt, nicht etwa daß sie bereit seien, gegebenen Falls ihre Güter und die Anhänglichkeit an ihre Familien dem höheren Interesse des Seelenheils zu opfern, sondern daß sie alles unmittelbar verlassen, um ihm nachzufolgen . . . Der Vergleich der Jünger mit den Vögeln des Himmels und den Blumen des Feldes zeigt, daß nicht bloß die unruhige Besorgnis für die körperlichen Bedürfnisse, sondern die Arbeit selbst verboten oder mißraten wird' (p. 22 f. 24 f.). Aus demselben Grunde ‚ist es auch sicher, daß Jesus nicht im voraus die Verfassung der Kirche geregelt hatte, als die einer Regierung, die auf Erden bestehen und dort eine lange Reihe von Jahrhunderten fortdauern sollte . . . Das Reich hatte Jesus angekündigt, und gekommen ist die Kirche', ohne daß er bei der Ankündigung an sie gedacht hatte (p. 111).

Bei all diesen höchst seltsamen Behauptungen muß man es jedenfalls mit Palmieri sehr auffallend finden, daß mit keiner einzigen Silbe die feierlichen Worte des Herrn an Petrus erwähnt werden, welche ihm die Schlüssel des Himmelreiches verheißen, um zu lösen und zu binden auf Erden, was auch im Himmel gelöst und gebunden sein soll (Mt 16, 19). Wir kommen auf die ‚Ergebnisse' hinsichtlich der Kirche und ihrer Verfassung später noch zurück.

Auch bei dieser Erklärung des Himmelreiches wird man aber wiederum die gleiche Evolutionstheorie finden, die uns schon bei den Parabeln begegnete, und die uns das allmähliche Werden des Evangeliums der Kirche aus dem einfachen Evangelium Jesu begreiflich machen soll. In welch schiefes Licht dabei der Heiland selbst mit seiner Beschränktheit und Kurzsichtigkeit gerückt wird, wollen wir hier nur nebenbei hervorheben.

[1] P. 7. 11: ‚L'idée du royaume céleste n'est donc pas autre chose qu'une grande espérance, c'est dans cette espérance que l'historien doit mettre l'essence de l'Évangile . . . Le royaume est proprement ce bonheur immortel'.

19. Mit der Lehre vom Himmelreich hängen die Sätze Loisys über die Person Jesu Christi aufs Engste zusammen. Er geht zunächst von der Behauptung aus, welche wir ebenfalls schon von Reimarus gehört haben, daß nämlich ‚der Titel Sohn Gottes für die Juden, für die Jünger und für den Heiland selbst gleichbedeutend war mit Messias . . . Welcher Art auch immer die innere Arbeit gewesen sein mag, welche dieses Bewußtsein der Gottessohnschaft [bei Jesus] hervorgebracht hat, sicher ist, daß alle, die Jesus gehört haben, Freunde oder Feinde, dasselbe gleichsetzten mit dem Bewußtsein oder dem Anspruch, der Messias zu sein. Es ist heutzutage ziemlich gewagt zu behaupten, daß die wesentliche Bedeutung des Titels Sohn Gottes für Christus selbst eine andere gewesen sei‘[1]).

Die gleiche Meinung über die Bedeutung des Titels Sohn Gottes ist allerdings in neuerer Zeit auch von anderer Seite verteidigt worden[2]). Doch ohne jetzt auf eine ausführliche Diskussion dieser Ansicht einzugehen, müssen wir es als ganz verfehlt bezeichnen, wenn man den Titel Sohn Gottes ohne Rücksicht auf den Kontext und die Entwicklung der Erkenntnis Jesu auf seiten der Jünger und seiner sonstigen Umgebung einfach als eine feststehende Bezeichnung des Messias auffaßt, obwohl er weder im A. T., noch in den Psalmen Salomons, noch in den übrigen Apokryphen, noch auch bei Josephus als solche nachweisbar ist. Hinsichtlich der Evangelien, welche uns allein über den Sinn und die Bedeutung des Titels sichern Aufschluß geben können, ist es ebenso methodisch völlig verfehlt, sich einseitig auf die synoptische Berichterstattung als die ‚primitive‘ zu beschränken, ohne auf das Johannesevangelium Rücksicht zu nehmen, und hinwider innerhalb der synoptischen Berichte die Aussagen der Apostel und anderer über die Gottessohnschaft Jesu ganz isoliert zu betrachten, sie von den eigenen Lehren und Aussagen des Herrn über seine Person zu trennen und einzig als Ausdruck der jüdischen Anschauungen über

---

[1]) P. 42 f.: ‚Le titre de Fils de Dieu était pour les Juifs, pour les disciples et pour le Sauveur lui-même, l'équivalent de Messie . . Quel qu'ait pu être le travail intérieur qui a produit cette conscience de la filiation divine, il est sûr que tous ceux qui ont entendu Jésus, amis ou ennemis, l'ont identifié à la conscience ou à la prétention messianique. Il est assez téméraire aujourd'hui de soutenir que la signification essentielle du titre de Fils de Dieu était autre pour le Christ lui-même‘.

[2]) Vgl. V. Rose, Études sur les Évangiles p. 183—197.

den Messias aufzufassen, wie sie unter den Zeitgenossen Jesu in Geltung gewesen sein sollen. Die Texte, welche man aus den Evangelien anführt, beweisen nur, daß dieselbe Person Messias und Sohn Gottes genannt wurde; mochten die Juden damit auch nur ausdrücken wollen, daß der Messias ein über die gewöhnlichen Menschen erhabenes Wesen sein und in besonderer Beziehung zu Gott stehen müsse, so ist es doch klar, daß dieser Titel z. B. im Munde des Petrus bei Cäsarea Philippi etwas mehr bedeutet, als daß Jesus der Messias sei; denn nicht umsonst erwidert der Herr dieses Bekenntnis mit der feierlichen Seligpreisung des Petrus und der Anerkennung seiner Aussage als der Frucht einer besonderen Offenbarung des himmlischen Vaters. Es berührt sehr eigentümlich, wenn man sieht, wie dieses herrliche Zeugnis für die Gottheit des Erlösers von katholischer Seite preisgegeben wird, während gläubige Protestanten, wie Theodor Zahn in seinem neuesten Kommentar zum Matthäusevangelium (S. 535—537), dasselbe in Übereinstimmung mit der ganzen katholischen Vergangenheit verteidigen.

20. Doch bei Loisy ist die Gleichsetzung der beiden Titel noch das Geringste. Er erklärt, Jesus sei in seinem irdischen Leben noch gar nicht eigentlich Messias gewesen, sondern habe nur erwartet, es nach seiner Auferstehung zu werden. Denn die Aufgabe des Messias besteht nach seiner Meinung nur darin, der Stellvertreter Gottes und das Haupt der Seligen im kommenden Gottesreiche zu sein. Weil dieses Reich noch nicht existierte, konnte Jesus auch noch nicht Messias sein; er hatte nur die Aussicht auf die Beförderung zu dieser Würde. Die Auferstehung allein machte ihn erst zum Christus. Deshalb hat er auch in seiner öffentlichen Wirksamkeit sich niemals weder in Galiläa noch in Jerusalem als Messias bezeichnet; erst vor dem Hohenpriester und vor Pilatus hat er diese Würde für sich in Anspruch genommen[1]). Alles, was man aus den Evangelien gegen diese mehr als phantastischen Theorien vorbringen könnte, wird einfach als der späteren Tradition angehörig beiseite geschoben (p. 51).

---

[1]) P. 52 f. 69: ‚Comme le royaume est essentiellement à venir, le rôle du Messie est essentiellement eschatologique. Le Christ est le président de la société des élus. Le ministère de Jésus n'était que préliminaire au royaume des cieux et au rôle propre du Messie ... Jésus avait donc devant lui la perspective de son propre avènement‘. ‚Ce fut la résurrection seule qui fit le Christ et l'établit sur son trône de gloire‘.

Dabei wird uns noch versichert, daß Jesus sich das Messiassein innerlich erarbeitet hat, und daß sein Bewußtsein der Gottessohnschaft vollständig identisch ist mit diesem Messiasbewußtsein. ‚Auf jeden Fall ist die Unterscheidung, die man aufstellen möchte zwischen dem Bewußtsein der Sohnschaft und dem Messiasbewußtsein, gänzlich unbewiesen . . . Etwas anderes ist allerdings das Gefühl der Kindschaft, von dem das innere Leben Jesu durchdrungen ist, und etwas anderes das reflexe Bewußtsein seiner providentiellen Rolle. Es ist nicht jenes Gefühl, das aus Jesus den Sohn Gottes macht in einem Sinne, der nur ihm zukommt: alle Menschen, die zu Gott sagen: „Unser Vater", sind mit dem gleichen Rechte Kinder Gottes, und Jesus wäre nur einer aus ihnen, wenn es sich nur darum handelte, die Güte Gottes zu kennen und ihr zu vertrauen. Der Kritiker kann vermuten, daß dieses Gefühl der Kindschaft dem Messiasbewußtsein vorausgegangen ist und es vorbereitet hat, indem die Seele Jesu sich im Gebete mit Vertrauen und Liebe zum höchsten Grade der Vereinigung mit Gott erhoben hat, so daß die Idee des Messiasberufes gleichsam wie von selbst diese innere Arbeit gekrönt hat; aber insofern der Titel Sohn Gottes ausschließlich dem Erlöser zukommt, ist er gleichbedeutend mit Messias und er gründet sich auf seine Stellung als Messias; er kommt Jesus zu, nicht wegen seiner inneren Verfassung und seiner religiösen Erfahrungen, sondern auf Grund seiner providentiellen Rolle als dem einzigen Vertreter [Gottes] für das Himmelreich . . . Die Idee der Gottessohnschaft war mit der des Reiches enge verknüpft; sie hat für Jesus keine ihr eigentümliche Bedeutung, als nur mit Bezug auf das zu gründende Reich . . . Er ist der Sohn schlechthin, nicht weil er die Güte des Vaters kennen gelernt und offenbart hat, sondern weil er der einzige Stellvertreter Gottes für das Himmelreich ist'[1].

---

[1]) P. 56 f.: ‚En tout cas, la distinction que l'on voudrait introduire entre la conscience filiale et la conscience messianique est absolument gratuite . . . Le critique peut conjecturer que le sentiment filial a précédé et préparé la conscience messianique, l'âme de Jésus s'étant élevée par la prière, la confiance et l'amour, au plus haut dégré d'union avec Dieu, en sorte que l'idée de la vocation messianique a couronné comme naturellement ce travail intérieur; mais en tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie; il appartient à Jésus, non à

Gewiß, wenn je so würde man hier mit Bouvier wünschen, den Kritiker mißverstanden zu haben. Aber wir müssen gestehen, die Worte lauten derart, daß wir uns vergebens nach einer gläubigen Erklärung derselben umgesehen haben.

21. Zu alledem kommt noch hinzu, daß auch die übrigen Züge des Bildes, das Loisy uns vom Heiland entwirft, ihn ganz als beschränkten und dem Irrtum unterworfenen Menschen zeigen. Das Reich seiner Herrschaft mit den Seligen, das er ankündigte, hat er als unmittelbar bevorstehend erwartet. Er hatte gemeint, der Tag des letzten Gerichtes und das Ende der Welt würden in der allernächsten Zukunft hereinbrechen, und von dieser Voraussetzung gingen alle seine Vorschriften und Mahnungen aus. ‚Wozu sein Recht fordern in der Zeit, wenn man der ewigen Gerechtigkeit so nahe ist? . . . Er will keine Auflehnung gegen Cäsar, aber er weiß, daß die Macht des Menschen ihrem Ende nahe ist‘ (p. 31). ‚Der unbedingten Hoffnung auf die nahe Ankunft des Himmelreiches entspricht der unbedingte Verzicht, der für die Teilnahme an demselben verlangt wird, und das unbedingte Vertrauen auf den, der die Vögel des Himmels nährt, und der für die Bedürfnisse der Menschen, seiner Kinder, zu sorgen hat. Daß ein solches Programm selbst während der Wirksamkeit Jesu nicht für alle paßte, und daß man nach ihm noch mehr daran änderte, wird niemand wundernehmen können; aber das gibt kein Recht, dem Gedanken des Meisters jene Milderungen zu unterschieben, zu denen man bei ihrer Anwendung durch die Gewalt der Umstände und die tatsächlichen Verhältnisse der Wirklichkeit notwendig kommen mußte. Es war ebenso für den Erfolg des Evangeliums notwendig, daß es im Beginne diesen geschlossenen, einfachen, unvermischten Charakter an sich trug, und daß man nachher alle jene Änderungen mit ihm vornahm, welche der Wechsel der Verhältnisse

raison de ses dispositions intimes et de ses expériences religieuses, mais à raison de sa fonction providentielle, et comme à l'unique agent du royaume céleste . . . L'idee de la filiation divine était liée à celle du royaume; elle n'a de signification propre, en ce qui regarde Jésus, que par rapport au royaume à instituer . . . Celui-là est le Fils par excellence, non parce qu'il a appris à connaître et qu'il a révélé la bonté du Père, mais parce qu'il est l'unique vicaire de Dieu pour le royaume des cieux‘.

erforderte, um der Lage einer Welt, die fortdauerte, dasjenige anzupassen, was für eine vermeintlich dem Ende nahe Welt gesagt war[1]).

Der Fragmentist hatte einst gemeint, Jesus habe auf die nahe Ankunft des Himmelreiches gehofft, in welchem er König und Herrscher sein würde, aber diese Hoffnung sei fehlgeschlagen. Unser neuester Kritiker stellt zwar einen anderen Begriff von dem Himmelreich auf, und wenn derselbe auch ebensowenig begründet ist, wie jener des Reimarus, so wird man doch gerne anerkennen, daß er der erhabenen Würde des Heilandes mehr entspricht. Aber in der Hauptsache stimmen beide Kritiker auch hier wieder vollkommen überein: Jesus hat sich selber gründlich getäuscht und auch andere in Irrtum geführt, indem er für eine vermeintlich dem Ende nahe Welt sein Evangelium verkündete. Oskar Holtzmann würde in diesen Sätzen des katholischen Theologen die schönsten Beweise für seine These finden, daß Jesus als ‚Ekstatiker' zu betrachten sei; Adolf Jülicher und andere werden ihn klarer und konsequenter als Träumer und Schwärmer bezeichnen.

22. Nach dem Gesagten wird man es kaum mehr auffallend finden, daß unserem Kritiker auch die Beweise für die Auferstehung Christi nicht ausreichend erscheinen. Zwar will er diese Grundlage des ganzen christlichen Glaubens gewiß nicht leugnen, noch auch die Tatsache der Auferstehung eigentlich in Zweifel ziehen. Aber er meint, daß man dieselbe aus dem Neuen Testament nur unzureichend beweisen könne. Wenn der Historiker, ohne vorher schon zu glauben, an diese Berichte herantritt, wird er sich von der Wirklichkeit der Tatsache nicht überzeugen können. ‚Das leere Grab ist nur ein indirektes und kein entscheidendes Argument, weil das Verschwinden des Körpers, das einzige feststehende Faktum, andere mögliche Erklärungen, abgesehen von der Auferstehung, zuläßt. Die Erscheinungen sind zwar ein direktes Argument, aber man kann seine Bedeutung als unsicher bezeichnen . . . Der auferstandene Jesus erschien und verschwand nach Art der Geister; während der Erscheinung konnte man ihn sehen, betasten, hören, wie einen Menschen im natürlichen Zustande. Kann dieses Gemisch von Eigenschaften dem Historiker volles Vertrauen ein-

[1]) P. 25 f.: ‚. . . Il était également nécessaire au succès de l'Évangile qu'il eût, à son début, ce caractère entier, simple, sans nuance, et qu'on y fît ensuite toutes les modifications reclamées par le changement des circonstances, pour accommoder à la condition d'un monde qui durait ce qui avait été dit à un monde censé près de finir'.

flößen, wenn er ohne vorher zu glauben an die Frage herantritt? Offenbar nicht ... Die Tatsache der Erscheinungen wird ihm unbestreitbar erscheinen, aber er wird ihre Natur und ihre Bedeutung nicht genau bestimmen können. Wenn man das Zeugnis des Neuen Testamentes unabhängig von dem Glauben der Apostel betrachtet, bietet es nur eine beschränkte Wahrscheinlichkeit, die in keinem Verhältnis zu der bezeugten Tatsache zu stehen scheint' (p. 74—76).

Das Urteil der ganzen christlichen Vergangenheit lautet freilich anders, und wenn man ohne kritische Vorurteile alles in Betracht zieht, was das N. T. uns von der Auferstehung des Herrn erzählt, wird man die Argumente für die Wirklichkeit und Tatsächlichkeit derselben auch vor dem Richterstuhl der strengsten historischen Kritik als stichhaltig bezeichnen müssen.

Wir wollen den Beweis hier nicht des weiteren ausführen, sondern nur wiederum anmerken, daß Lessings Fragmentist in ähnlicher, wenngleich noch schärferer Weise behauptete, daß man die Auferstehung Christi nicht beweisen könne, und daß namentlich ‚der Beweis aus der Schrift für die Auferstehung Jesu vor dem Richterstuhl der Vernunft in Ewigkeit nicht bestehen könne' (s. o. S. 495).

23. Einen ferneren auffallenden Berührungspunkt zwischen den beiden Kritikern bietet die Lehre von der Erlösung. Reimarus hatte behauptet, daß Jesus nicht daran gedacht hat, ein geistlicher Erlöser zu sein und das menschliche Geschlecht durch sein Leiden und Sterben von Sünden zu erlösen; erst die Apostel hätten diese Lehre aufgestellt, die dann namentlich von Paulus immer weiter ausgebildet worden sei (ebd.).

Loisy drückt sich zwar etwas zurückhaltender aus, aber auch nach seiner Meinung läßt es sich nicht nachweisen, daß Jesus selbst schon seinen Tod als Sühnopfer für die Sünden der Menschen betrachtet hat; erst durch Paulus soll diese Lehre so ausgeprägt worden sein, wie wir sie im N. T. jetzt finden. ‚Das Wort des Paulus an die Korinther: Ich habe euch überliefert an erster Stelle, wie ich es selbst überkommen habe, daß Christus gestorben ist um unserer Sünden willen ... und daß er aufgeweckt ist am dritten Tage (1 Kor 15, 3 f.), verbürgt in keiner Weise, daß die Idee des Sühnetodes von Anfang an mit der Bestimmtheit vorhanden gewesen sei, welche ihr die paulinische Lehre beilegt, daß sie in gleichem Maße wie die Auferstehung zur Bildung der Christologie beigetragen habe' (p. 69). Der gemischte Begriff der sühnenden Kraft des Leidens des Gerechten ‚findet sich

im zweiten Isaias; es ist nicht anders bewiesen, daß sie der Lehre Jesu und dem Glauben der ersten Gemeinde angehört' (p. 71).

Wir sahen schon früher, daß die entgegenstehenden klaren Stellen des Evangeliums für den Kritiker nichts beweisen, weil sie ‚toute chance' haben, von der paulinischen Theologie beeinflußt zu sein. Auch die ausdrückliche Versicherung des Apostels, daß er gerade hinsichtlich dieser Lehre vom Erlösungstode Jesu seinen Christen nur überliefert habe, was er selbst überkommen, hindert ihn nicht, die Geschichtlichkeit der Überlieferung dieser Lehre in Zweifel zu ziehen, weil ja Paulus hinzusetze, Christus sei um unserer Sünden willen gestorben ‚nach den Schriften'. Vielleicht würde der scharfsinnige Kritiker von Wolfenbüttel zu einer solchen Beweisführung sagen, daß sie ‚eine gar elende und handgreifliche *petitionem principii per circulum* in sich halte'.

Auch hier wird man unschwer, wie in allen früheren Punkten, die kritische Lieblingsidee von der beständigen Evolution wiederfinden, welcher alles unterworfen sein soll. Der Erlöser selbst wird von diesem Gesetz der Entwicklung nicht ausgenommen: er muß erst durch allmähliche innere Arbeit zur Erfassung seines Messiasberufes und des Bewußtseins der Gottessohnschaft gelangen, soweit die Kritik ihm dieses noch läßt.

24. Dieselbe Evolutionstheorie wird auch auf das Werk des Erlösers, die Kirche mit ihren Dogmen und ihrem Kultus, angewendet. Es muß genügen, nur den einen oder anderen Punkt noch hervorzuheben.

Für die Kirche hatte Christus natürlich keine Anordnungen treffen können, da er bei seiner Lehre vom Himmelreich an sie gar nicht gedacht hatte. ‚Es ist sicher, daß Jesus nicht zum voraus die Verfassung der Kirche geregelt hatte' (p. 111). Nach der Himmelfahrt Christi bilden die Zwölf nur eine Art Direktionskomitee mit Petrus als Haupt; aber man findet noch nichts von einer monarchischen Verwaltung in der Kirche. Die Gemeinde kennt nur einen Herrn und Meister, Christus; die einzige Hierarchie, die man in ihr findet, ist die des opferfreudigen Eifers (dévouement) (p. 91 f.). ‚Der Vorrang des Bischofes unter den Ältesten und in der Gemeinde und jener des Bischofs von Rom unter den Bischöfen bildet sich und erstarkt erst mit der Zeit, je nach dem Bedürfnis des Werkes des Evangeliums' (p. 93). ‚Die Kritiker haben bemerkt, daß der Bischof von Rom, dessen Rolle vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts eine

solche Bedeutung gewinnt, sich gegen Ende des ersten noch nicht klar von der Körperschaft der Ältesten unterscheidet, und daß der einheitliche Episkopat im Okzident später als im Orient eingeführt wurde (p. 98). Rein äußere Umstände und Erwägungen haben die Apostel Petrus und Paulus nach Rom geführt, und ‚man kann auch annehmen, daß sie bei ihrem Tode wohl nicht vermuteten, . . . daß sie der Kirche ein oberstes Haupt gegeben hätten‘ (p. 100).

Wenn einer, der in Rom und im Papsttum den Hauptfeind sieht, den es um jeden Preis zu bekämpfen gilt, derartige Ansichten verteidigt, läßt es sich noch erklären; aber bei einem katholischen Gelehrten scheint so etwas wirklich schwer begreiflich.

Wie es mit der Evolution des Dogmas nach der Meinung des Kritikers stehen soll, läßt sich aus dem Gesagten schon entnehmen. Nach der Ansicht des Wolfenbütteler Fragmentisten sollte das Evangelium ursprünglich nur eine Erneuerung des Menschen im Judentum bezweckt haben; Jesus selbst und alle Apostel waren Juden, und ihre Religion gründete sich ganz auf die rein jüdische Idee des messianischen Reiches. Erst die Apostel und insonderheit Paulus haben allmählich diese jüdische Religion in eine universelle Weltreligion umgestaltet, die sich dann immer mehr mit ihren ‚Geheimnissen und Glaubensarticul‘ entwickelt hat (vgl. S. 494 f.).

Man vergleiche damit die folgenden Sätze unseres modernen Kritikers: ‚Der christliche Gedanke war in seinen Anfängen jüdisch, obwohl das evangelische Christentum den Keim einer universellen Religion enthielt. Die erste, entscheidendste, wichtigste und vielleicht auch schnellste Wandlung, die es durchgemacht hat, ist jene, die aus einer jüdischen, auf die Idee des messianischen Reiches gegründeten Bewegung eine Religion machte, die für die griechisch-römische Welt und für die Menschheit annehmbar war. So schnell diese Wandlung auch vor sich ging, so hat sie doch verschiedene Stufen gehabt; der hl. Paulus, das vierte Evangelium, der hl. Justinus, der hl. Irenäus, Origenes bezeichneten die einzelnen Stufen dieses Fortschrittes hinsichtlich der Evolution der Ideen und der Anpassung des Glaubens an die geistige Bildung während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung‘ (p. 134).

Die auffallende Übereinstimmung kann auch hier nicht geleugnet werden; man würde nur noch fragen können, was denn eigentlich diese ‚jüdische, auf die Idee des messianischen Reiches gegründete Religion‘ von den rein christlichen Dogmen der heiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der Gründung der Kirche, der heiligen Sakramente u. s. w. im Keime enthalten haben soll.

25. Bei einer derartigen Entwicklung des Dogmas, die notwendig eine wesentliche Wandlung einschließt, wird man sich nicht mehr wundern, daß auch der katholische Kultus und die Sakramente dieselbe Entwicklung mit wesentlichen Änderungen durchgemacht haben. ‚Was ihren Ursprung angeht, so steht es mit den Sakramenten wie mit der Kirche und mit dem Dogma, die von Jesus und dem Evangelium ausgehen, wie lebende Wirklichkeiten, nicht wie ausdrücklich bestimmte Einrichtungen[1]). Erst vom 12. Jahrhundert an steht die abendländische Tradition über ihre Zahl fest. Die erste Kirche kannte nur zwei hauptsächliche, die Taufe, mit der die Firmung verbunden war, und die Eucharistie; die Zahl der sekundären Sakramente war unbestimmt. Eine solche Unbestimmtheit würde unerklärlich sein, wenn Christus in seinem irdischen Leben die Aufmerksamkeit seiner Jünger auf sieben verschiedene Gebräuche gelenkt hätte, welche die Grundlage des christlichen Kultus in allen Jahrhunderten sein sollten‘ (p. 194).

Wir wollen damit abbrechen. So redet in der Tat kein Katholik mehr, wie Palmieri mit vollem Rechte sagt. Es ist leider schon weit gekommen, wenn solche Lehren, die fast Punkt für Punkt mit den Hypothesen des Wolfenbütteler Fragmentisten übereinstimmen, von katholischen Theologen aufgestellt werden können, und es erscheint schier unglaublich, was von Paris gemeldet wurde, daß sogar ein Erzbischof eine solche Schrift vor ihrer Drucklegung gelesen und gutgeheißen habe.

Jedenfalls werden die angeführten Proben genügen, um das eingangs ausgesprochene Urteil zu begründen, daß derartige Veröffentlichungen nur zu sehr geeignet sind, den Nutzen und die Berechtigung einer solchen historischen Methode in der Theologie in Frage zu stellen.

[1]) Comme des réalités vivantes et non comme des institutions expressément définies.

Rezensionen.

Universa theologia scholastica, quam in collegio lovaniensi S. J. tradebant L. de San, G. Lahousse et A. Vermeersch e. S.

1. *Tractatus de sacramentis in genere, de baptismo, de confirmatione, de eucharistia.* Auctore Gustavo Lahousse S. J., in collegio maximo lovaniensi S. J. theologiae dogmaticae professore. Brugis apud Carolum Beyaert bibliopolam, 1900. p. 820 in 8.

2. *Tractatus de gratia divina.* Auctore Gust. Lahousse S. J. ... Brugis ... 1902. p. 708.

3. *Tractatus de virtutibus theologicis.* Auctore G. Lahousse S. J. ... Brugis ... 1900. p. 412.

4. *Tractatus de poenitentia.* Auctore Lud. de San S. J. academiae romanae s. Thomae Aq. socio. Brugis ... 1900 p. 6[illegible].

5. *Tractatus de divina traditione et Scriptura.* Auctore L. de San S. J. ... Brugis ... 1903.

Mehrere Professoren aus der Gesellschaft Jesu, die an dem Ordensstudium zu Löwen die theologischen Vorlesungen besorgen, haben schon seit einigen Jahren eine Theologia **scholastica** im großen Stile begonnen. Eine stattliche Anzahl von Bänden ist bereits erschienen. Den Anfang machte de San mit zwei inhaltsreichen Bänden De Deo uno, die ihre verdiente Anerkennung in dieser Zeitschrift gefunden (XIX, 1895 S. 531—539; XXIII, 1899, 144—150). Ebenso wurden die dazu gehörigen **Quaestiones de justitia ad**

usum hodiernum scholastice disputatae des P. A. Vermeersch hier (XXVI, 1902, 531—534) besprochen. An diese reihen sich, freilich in loser Ordnung, was den einheitlichen und organischen Charakter des Werkes etwas beeinträchtigt, fünf weitere Bände. Da die Leser durch die früheren Besprechungen schon auf dieses große theologische Unternehmen aufmerksam geworden sind und dessen Verdienste in seinen Anfängen kennen gelernt haben, wird ein kürzeres Referat über die neu erschienenen Partien genügen. Der Traktat **De sacramentis in genere** und von dreien im besonderen ist eine überaus fleißige Zusammenstellung dessen, was sich hierüber bei den berühmteren älteren Theologen der Schule findet. Man wird kaum eine Frage vermissen, über die nicht alles Wissenswerte aufgespeichert vorliegt. Höchstens läßt sich darüber streiten, ob nicht manches jetzt minder Notwendige hätte kürzer gefaßt, anderes dafür etwas eingehender behandelt werden können. So könnte die Frage über das Vorhandensein von Sakramenten im Paradies und zur Zeit des Naturgesetzes (S. 11—34) kurz abgetan werden, da die bejahende Lösung nur auf Mutmaßungen beruht. Dafür verdient die Einteilung in **sacramentum, res sacramenti** und **sacramentum et res sacramenti** eine genauere Betrachtung, da sie, ehemals von den Theologen hochgehalten, nach einer gewissen Verdunkelung nun wieder als nicht irrevelant betont wird. Die verschiedenen Ansichten über die Wirksamkeit der Sakramente werden gut auseinandergesetzt. Der Verfasser tritt für die moralische Wirksamkeit im Sinne de Lugos und Franzelins ein, aber vermißt haben wir eine Beurteilung der von Billot vertretenen, von Lehmkuhl (Kirchenlex. 10², 1502 ff.) und anderen gebilligten Ansicht, die eine Mittelstellung zwischen den zwei anderen Ansichten einnimmt. Allzuleicht wird die Erklärung Heinrichs von Gent abgetan (S. 208), obwohl sie durch viele Väterstellen und den Vergleich mit den Wundern Christi vorteilhaft könnte unterstützt werden. Die Abhandlung über die Sakramentalien ist zu kurz (S. 281—285) und nüchtern ausgefallen, und doch verdiente gerade dieser Gegenstand eine eingehende Prüfung wegen der vielen Ansichten und der oft vagen Begriffe, die darüber herrschen.

Mit besonderem Fleiße, Aufwand großer patristischer Gelehrsamkeit und Sorgfalt, alle Einwendungen der Gegner zu lösen, behandelt der Verfasser die grundlegenden Fragen hinsichtlich der Eucharistie, nämlich die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi (S. 391—520), die Wesensverwandlung, wodurch der Leib

und das Blut des Herrn in dem Sakramente des Altars gegenwärtig sind (S. 520—603), und das heilige Meßopfer (S. 697—780). Doch scheinen uns manche Fragen beinahe müßig (S. 492—505), die mit ein paar Worten abgetan werden könnten. Einige Ausdrücke sind uns aufgefallen, die wir nicht gern unterschreiben: **Vi conversionis active sumptae producitur in corpore Christi qualitas activa supernaturalis, quae efficienter sustentat accidentia** (S. 557); **Substantia panis et vini non annihilatur, sed corrumpitur** (S. 559). Die Frage über die Art der Vereinigung des Leibes Christi mit dem Empfänger des allerheiligsten Sakramentes des Altars, die im 16. u. 17. Jahrh. so eingehend, namentlich in Spanien, von den größten Theologen erörtert wurde, verdiente schon deswegen mehr Rücksicht (S. 650). Der so tiefsinnige Begriff des Opfers im allgemeinen wird gut entwickelt. In der Frage, weswegen durch die Konsekration ein Opfer in der hl. Messe dargebracht werde, schließt sich der Verfasser der Ansicht De Lugos an, die dann besonders Kardinal Franzelin geistreich vertreten, P. Stentrup in der 95. These des 2. T. **De verbo incarnato** scharfsinnig verteidigt hat. Der Beweis aus dem Priestertum Melchisedeks für das unblutige Opfer des N. T. wird kaum mit ein paar Worten gestreift (S. 714), ja durch eine Bemerkung S. 687 beinahe preisgegeben, was wir in Anbetracht der glänzenden Überlieferung nicht recht billigen können.

Was nun die Form der Behandlung des reichen Stoffes betrifft, so hat der fleißige Verfasser sich auffallende Mühe gegeben, seine Schüler mit allen möglichen Einwendungen, die je gegen die kirchliche Lehre erhoben wurden, vertraut zu machen, um die öffentlichen Disputationen und Prüfungen gut zu bestehen, wofür sie ihm gewiß dankbar sein werden; aber dadurch hat das Studium des Werkes etwas an Reiz verloren, die Aufmerksamkeit wird zersplittert durch dieses Chaos von Schwierigkeiten und die Lösung derselben wird wegen ihrer notwendigen Kürze erschwert. Ungern vermissen wir einen Realindex, der den Nutzen eines so inhaltsschweren Werkes bedeutend vermehrt. Denselben vermissen wir leider auch bei den folgenden Bänden.

Im 2. oben angeführten Werke behandelt der gleiche Verfasser einen wichtigen, aber nicht minder schwierigen Gegenstand, nämlich die Gnade. Darüber erschien beinahe gleichzeitig eine in dieser Zeitschrift (s. Jahrg. 1901 XXV, 513—518) sehr anerkennend besprochene

Monographie von S. Schiffini S. J., etwas früher eine gründliche und gefeilte, aber leider unvollständig gebliebene Schrift De gratia divina actuali aus der Feder des rühmlichst bekannten Theologen Palmieri, die ebenfalls in dieser Zeitschr. Jahrg. 1885 IX, 558 ff. zur Anzeige gebracht wurde. Aber neben diesen Monographien gebührt dieser Arbeit alle Anerkennung. Um den Leser nicht durch eine trockene Aufzählung des Inhaltes derselben, der ja schon zum vorhinein als bekannt vorausgesetzt werden darf, zu langweilen, bemerken wir, daß der Verfasser auf die subtilsten, man möchte sagen spitzfindigsten Fragen, an denen der Traktat De gratia so reich ist, weitläufig und gründlich eingeht. So z. B. wo es sich handelt um den inneren Unterschied zwischen den natürlichen guten Handlungen und den eigentlichen Heilsakten. Das Resultat seiner Forschungen spricht er aus in der Thesis: **Actus intrinsecus et entitative supernaturales ab actibus per solas vires naturae elicitis universaliter discrepant non tantum principio effectivo, sed adhuc objecto; non quidem objecto materiali, neque objecto formali-quod; verum ratione, sub-qua attingitur objectum formale-quod, eaque tum intrinseca huic objecto tum ei extrinseca** (S. 147—162). In der Frage, wie die übernatürlichen Heilsakte in jenen zustande kommen, die des eingegossenen Habitus noch entbehren, nimmt er nicht nur Stellung gegen die Thomisten mit ihren vorübergehend eingegossenen Qualitäten, die in der Seele des Sünders ohne Unterlaß auftauchen und wieder verschwinden, sondern auch gegen die ziemlich vereinzelt dastehende Ansicht Palmieris (S. 180—198). — Die ungezwungenste oder natürlichste Erklärung des bekannten und tröstlichen Axioms: Facienti, quod in se est, Deus non denegat **gratiam** (S. 252—256), bleibt immer: **Facienti, quod est in se, viribus, quas habet** u. s. w. Da nun jeder Mensch zum vorhinein zum Heile irgendwie hinlängliche Gnaden hat (denn wir leben in einer Heilsordnung) so ist jenes Prinzip von denen zu verstehen, welche die ihnen zu Gebote stehende zuvorkommende Gnade benutzen. Bei dieser Erklärung bleibt immer noch die Frage offen, ob doch einige Theologen dasselbe von jenen verstanden, die, was ihnen möglich war, mit rein natürlichen Kräften geleistet. Auf diese Frage antwortet der Verfasser kurz, doch befriedigend.

Wie es bei der Absicht des Verfassers, den Leser mit den wichtigsten Meinungen und Streitfragen bekannt zu machen, welche die katholischen

Theologen namentlich seit dem 16. Jahrhundert hinsichtlich der Gnade beschäftigten, vorauszusehen war, fällt dem Kapitel **De gratia sufficienti** und **De gratia efficaci** (S. 346—522) der Löwenanteil zu. Es bedarf fürwahr großer Geduld und Ausdauer, sich durch dieses Gewirr von Meinungen, Fragen, Schwierigkeiten, Textverzerrungen, die gerade hier so reichlich mitunterlaufen, durchzuarbeiten und zu lichten Lösungen zu gelangen, die auch infolge des vielen Staubes, der leider in der Hitze des Kampfes aufgewirbelt wurde, nur spärlich ausfallen. Es ist doch merkwürdig, daß hinsichtlich der Sakramente, die in den einen wirksam sind, in anderen der gewünschten Frucht entbehren, es niemand einfällt, solches Gewicht darauf zu legen, sie in **efficacia** und **sufficientia** einzuteilen und endlose Fragen über diesen Unterschied aufzuwerfen, daß man dagegen bei der Gnade, die Gott den Menschen zu ihrer Bekehrung und zu ihrem Fortschritt im Guten anbietet und verleiht, über diesen Unterschied nicht hinwegkommt, während die hl. Schrift und die Väter beinahe auf jeder Seite denselben, ebenso wie bei den Sakramenten, vom verschiedenartigen Verhalten der Menschen abhängig machen. **Adjuvantes exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis** 2 Kor. 6, 1 u. s. w. Handelt es sich um den wesentlichen, entitativen Unterschied zwischen der wirksamen und der hinreichenden Gnade, so scheint die Frage nach Schrift und Überlieferung nicht so schwer, wie das aus der ganzen Predigtliteratur und dem Unterricht des christlichen Volkes hervorgeht, dem man immer und immer in allen Tonarten begreiflich macht, daß es von ihm abhänge, die Gnade nutzbringend oder unfruchtbar zu machen. Handelt es sich aber um den Grund, weswegen Gott den einen solche Gnaden verleiht, deren guten Gebrauch er voraussieht, andern aber Gnaden gewährt, deren Mißbrauch ihm bewußt ist, so stehen wir vor einem Rätsel: **Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus** (Röm. 11, 33). Aber da handelt es sich nicht um das W e s e n der Gnade, sondern um deren A u s t e i l u n g, und die ist freilich geheimnisvoll. In dieser liegt nach den Vätern das Geheimnis der Gnade, nicht so sehr in deren Wirksamkeit. Der Verfasser verteidigt die Wirksamkeit der Gnade im Sinne Molinas und Lessius' (**ab extrinseco**) gegen die neuere thomistische Schule und gegen die Augustinianer, streift aber mit Recht einige Auswüchse ab, wodurch Suarez mit seiner Vermittlungstheorie des Kongruismus jene Ansicht wieder getrübt hat (S. 446–477). Für die Wirksamkeit der Gnade **ab extrinseco**

nimmt er auch den hl. Augustinus (S. 477—506) in Anspruch, und gegen die neueren Thomisten führt er selbst den hl. Thomas ins Feld (S. 506—522).

Leider kommt die **gratia habitualis** viel zu kurz in diesem Traktat. Was gegen die Irrlehrer des 16. Jahrh. von der Kirche entschieden ist, wird zwar gründlich genug behandelt (S. 566—600); aber die herrlichen Eigenschaften der heiligmachenden Gnade, die dem christlichen Volke nie genug an das Herz gelegt werden können nach der Art des Nieremberg S. J. in dem schönen, aber äußerst seltenen Werke **Del aprecio y estima de la divina gracia**, das Scheeben so geistreich und großartig überarbeitet hat in der Schrift ‚Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade', werden zu trocken und nüchtern auseinander gelegt (S. 600—612). Den Abschluß bildet die etwas synoptisch gehaltene Abhandlung **De merito** (S. 664—696).

3. Der Traktat **De virtutibus theologicis** kann, obwohl früher herausgekommen, doch als Fortsetzung des soeben besprochenen Traktates **De gratia** betrachtet werden. Denn durch die heiligmachende Gnade, die ja den Vorrang unter allen Gnaden behauptet, wird ein neues, übernatürliches Lebensprinzip den Gerechtfertigten eingegossen. Wie nun die Vermögen der Seele zu deren Wesenheit sich verhalten, so verhalten sich die eingegossenen Tugenden zu der heiligmachenden Gnade. Daß übernatürliche Tugenden d. h. dauernde übernatürliche Befähigungen zu Heilsakten oder zu Handlungen, wie sie sich für Kinder Gottes geziemen und zu deren bleibender Ausstattung gehören, den Gerechten eingegossen werden, wird wohl zu dürftig bewiesen. Mit Vorteil können hiezu die Worte des Propheten Jeremias (31, 33 f.) und Ezechiel (11, 19; 36, 26) verwendet werden. Da der Verfasser nur die theologischen Tugenden, nicht die Tugenden im allgemeinen besprechen wollte, erklärt es sich, daß die notwendigen Vorbemerkungen über diese mager ausgefallen sind. Sachte und vorsichtig macht sich der Verf. an die Hauptfrage im Kapitel **De fide**, über das Zustandekommen des übernatürlichen Glaubens (S. 16—226). Er weist mit Recht die in neuester Zeit wieder von Wilmers (**De fide divina**) warm vertretene Ansicht des Suarez ab (S. 198—226), tritt auch nicht ein für die etwas verkünstelten Aufstellungen De Lugos, und mit Ausschluß anderer Meinungen spricht er sich folgendermaßen aus: In actu fidei praestatur quidem assensus mediatus in auctoritatem Dei revelantis, prout scil. ap-

paret esse vera argumentis rationis et motivis credibilitatis. Non ideo tamen actus fidei in revelata resolvitur in haec motiva et argumenta. Intellectus enim sub pio et libero imperio voluntatis et sub motione gratiae assentitur veritati revelatae unice propter supremam dignitatem auctoritatis Dei revelantis (Thesis XXII S. 206—218). Für diese, wie uns scheint, der Hauptsache nach allein berechtigte Thesis, soll der christliche Glaube ein rationabile obsequium sein, nimmt er den hl. Thomas in Anspruch. Auch in neuester Zeit haben sich dafür gewichtige Stimmen erhoben. Andere Fragen, die sich auf den Glauben beziehen, werden wohl zu kurz besprochen, wie z. B. das Verhältnis zwischen dem Glauben und der Vernunft (S. 330—337). Wo von der unbedingten Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens zum Heile die Rede ist (S. 297—330), wäre vielleicht eine kurze Untersuchung angezeigt, ja erwünscht, über die gewiß schwierige, aber höchst interessante Frage, wie damit der allgemeine Heilswille Gottes vereinbart werden könne und wie trotzdem Gott für jene Heiden sorge, die in der absoluten Unmöglichkeit, etwas von der übernatürlichen Offenbarung zu hören, durch Jahrhunderte verharrten, wie es in neuester Zeit Kanonikus Schmid getan in seiner schätzbaren Schrift: Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. Die flüchtigen Bemerkungen S. 308 genügen nicht.

Nachdem der Verf. weitläufig vom Glauben gehandelt (S. 63 bis 337), kommt die Hoffnung (S. 337—375) an die Reihe; für die Liebe bleiben nur noch wenige Seiten übrig (S. 376—404), und doch wäre da so manche interessante Frage zu besprechen. Wir waren sehr gespannt auf die Ansicht des Verf. über das Motiv der vollkommenen Liebe, und da wir hörten, es sei allgemeine Ansicht der Theologen, nur die absolute Güte Gottes an und für sich (bonitas absoluta), nicht die sogenannte respectiva, für die äußerst wenige eintreten, sei der eigentliche Beweggrund, hofften wir auch auf einen gründlichen Beweis dieser Behauptung, wurden aber enttäuscht; denn die angeführten Beweise zeigen zwar, daß die absolute Güte Gottes Motiv der vollkommenen Liebe sei, woran jedoch wohl niemand zweifelt, schließen aber die relative von diesem Vorzuge nicht aus. Uns will bedünken, daß sich diese Frage nicht so leicht kategorisch zu Ungunsten der bonitas relativa entscheiden läßt, wie das so manche tun; denn 1. die hl. Schrift gibt, von der vollkommenen Liebe sprechend, gar kein Motiv an (Matth. 22, 37 u. s. w.), oder wenn sie eines an-

gibt, betont sie die relative Güte (Gal. 2, 20; 1 Joh. 4, 19 u. s. w.); ebenso die Väter; man durchblättere nur die so wunderschönen **enarrationes in Psalmos** des hl. Augustin. 2. ist das Argument nicht zu verachten: Vollkommene Liebe ist gewiß dann vorhanden, wenn ich Gott seinetwegen liebe, denn einen höheren Beweggrund als Gott selbst kann ich nicht denken. Nun aber liebe ich Gott seinetwegen, wenn ich ihn liebe auch als die **summa bonitas relativa**, wodurch er mich und andere beglücken kann, denn diese Vollkommenheit ist ja mit ihm identisch. 3. wird als Ideal der vollkommenen Liebe die freundschaftliche, kindliche, bräutliche Liebe hingestellt. Der Freund, das Kind, die Braut schaut vornehmlich auf die **bonitas relativa**, weil er mein Freund, Vater, Bräutigam ist; das macht den Gegenstand über alles liebenswürdig.

4. Der Traktat **De poenitentia** ist von De San, den wir bereits als gründlichen Theologen in der anfangs angeführten Rezension kennen gelernt haben. Als solchen bewährt er sich auch in diesem Werke. Nachdem er nach Art der früheren Theologen die Buße als Tugend weitläufig besprochen (S. 1—116), geht er zum Sakramente der Buße über und beweist als grundlegende Lehre der ganzen Abhandlung, daß Christus der Kirche eine von der Taufe verschiedene Vollmacht verliehen, die nach der Taufe begangenen Sünden nicht nur der Strafe sondern auch der Schuld nach wirklich nachzulassen (S. 117—172). Es ist dieses der einzig richtige Weg für einen logischen und gründlichen Aufbau dieses Traktates. Stellt man gleich am Anfang die These auf: die Buße ist ein Sakrament, wie es leider manche Theologen getan, dann muß man manches voraussetzen, was erst später bewiesen wird. Nach beigebrachtem Beweis für diese in Schrift und Überlieferung so klar ausgesprochene Vollmacht der Kirche, die sich beinahe selbstverständlich aus der Aufgabe und Sendung der Kirche ergibt, fragt der Verf. nach dem Gebrauch, den diese von einem so wichtigen Recht im Verlauf der ersten Jahrhunderte gemacht (S. 172—233), und rückt jenen Theologen, deren Zahl nicht gering und deren Ansehen nicht unbedeutend ist, zu Leib, die da auf Grund einiger Aussprüche der Väter behaupten, die Kirche habe durch längere Zeit gewissen Sündern geradewegs das Sakrament der Buße, d. h. die Lossprechung von schweren Sünden verweigert. Es kann nie und nimmer zugegeben werden, daß man, statt diese Behauptung auf einige hartherzige und eigensinnige Bischöfe zu beschränken oder von der Ver-

weigerung gewisser Vorrechte, die verschieden sind von der zum Heile notwendigen Lossprechung von der Sünde, zu verstehen, sie auf die **Gesamtkirche** ausdehnt; es wäre dies ein Verkennen der Sendung und Aufgabe der Kirche; deswegen haben wir in unserer Dogmatik die Ansicht ausgesprochen, daß die Kirche, auch wenn sie wollte, eine solche Praxis nie und nimmer einführen und billigen könnte, und diese Thesis mit solchen Beweisgründen unterstützt, gegen die man nicht aufkommen wird (t. III n. 454 ff.). Möchte doch einmal dieser traditionell gewordene Irrtum aus so manchen Lehrbüchern verschwinden. Gewissenhaft prüft De San all die ausposaunten Stellen, worauf die Gegner ihre so kühne Behauptung stützen. Gefreut hat es uns, daß der Verf. genauer eingegangen ist auf die heikle, aus Mangel an klaren Belegen dunkle Frage, wann ehemals die Lossprechung von der Sünde gegeben wurde. Er drückt sich vorsichtig in folg. propositio (IV S. 224) aus: **Non solum nullo idoneo fundamento fulcitur, sed, spectatis testimoniis ex vetustissima antiquitate repetitis, improbabilissima est sententia asserens graviorum peccatorum reis dumtaxat post poenitentiam et impletam satisfactionem primis Ecclesiae seculis ordinaria lege concessam esse absolutionem sacramentalem.** Nach dieser mehr geschichtlichen Abschweifung untersucht De San die Art und Weise, nach welcher die Schlüsselgewalt auszuüben ist (S. 233—245), und als Resultat ergibt sich: sie ist nach Christi Anordnung in Form eines Gerichtes anzuwenden. Daraus folgt die Notwendigkeit, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden dieser richterlichen Gewalt zu unterbreiten (S. 245—266). Statt nun gleich die Notwendigkeit der Beicht weiter zu begründen beweist der Verf. im Kap. 5 (S. 267—277), daß die Ausübung der Schlüsselgewalt behufs der Nachlassung der Sünden das Sakrament der Buße begründe, wofür der Traditionsbeweis, der hier so üppig und überwältigend aufgeführt werden kann, nur angedeutet wird. Hiemit kommen wir zur unvermeidlichen Frage de materia et forma dieses Sakramentes (S. 277—308), worin der Verf. für die gewöhnliche Ansicht gegen die Skotisten einsteht. An die Frage de forma absolutionis knüpfen sich andere Fragen von mindern Belang (S. 308—360). Nicht uninteressant wäre es gewesen, die Frage zu erörtern, ob die durch Telephon erteilte Lossprechung gültig sei. — Wichtiger ist die nähere Beleuchtung der materia dieses Sakramentes. Da tauchen all die weitläufigen Fragen auf über

Reue, Beicht, Genugtuung, die die zweite Hälfte des dicken Bandes ausfüllen. Über die Reue handeln an 185 Seiten, und wer die maßlosen Streitigkeiten und Schwierigkeiten über die Attrition, anfängliche Liebe, knechtliche Furcht u. s. w. durchgeht, würde die Studierenden der Theologie bedauern, wenn sie sich länger damit abgeben müßten. Schaden natürlich kann es nicht, Kenntnis davon zu haben, besonders für die, welche gründlich sich in der Theologie auskennen wollen, aber praktischen Nutzen bieten sie wenig. Man wird am besten tun, sich an die klare, nüchterne, herzerweiternde Lehre des Tridentinums zu halten, welche die meisten Streitigkeiten überflüssig macht, da sie durch den natürlichen Wortsinn der Dekrete zum vorhinein abgeschnitten sind und nicht aus Liebe zur Wahrheit, sondern aus vorgefaßten Lieblingsmeinungen entstehen. — Die Notwendigkeit der Beicht wird mit dem Aufgebot allen Scharfsinnes und großer Belesenheit bewiesen und gegen unzählige Einwendungen verteidigt (S. 559—662). Wir hätten gewünscht, daß auch die Konvenienz dieser Vorschrift oder Einrichtung beleuchtet worden wäre; denn wenn auch Konvenienzgründe keine streng theologischen sind, so sind sie doch überaus wirksam. Sie bereiten den Weg für günstige Aufnahme der echt theologischen Beweise, erleuchten den Verstand, erweitern das Herz, streifen das Herbe ab, das manchmal die christlichen Dogmen zu haben scheinen, brechen vielen Schwierigkeiten die Spitze ab, erfreuen die Studierenden, Leser, Hörer. Daher sehen wir, daß die Väter und großen Theologen mit solchen Gründen gern operierten. Für die Einsetzung der hl. Beicht gibt es deren sehr viele, die selbst einem Leibniz und anderen wohl gesinnten Protestanten imponierten. Zum Schlusse (S. 662—688) ist die Rede von per Genugtuung.

5. Von dem gleichen Verfasser liegt noch der Traktat **De divina Traditione et Scriptura** vor. Da wir uns bei Besprechung der früheren Bände länger aufgehalten, brauchen wir des näheren auf dieses Werk nicht einzugehen. Der Inhalt ist schon bekannt durch den Titel. Eigene Ansichten trägt der Verf. nicht vor, aber anerkennend ist auch an diesem Werke hervorzuheben, daß er ungemein gründlich und umsichtig vorgeht; widmet er ja lange Abschnitte (S. 61—86, 183—203, 475—506) all den Einwendungen der Protestanten gegen die katholische Lehre. Mit besonderer Sorgfalt (S. 87—121) bespricht er das Verhältnis der Überlieferung zur Erklärung der hl. Schrift; das Ansehen der Väter (S. 139—203), Wesen und Ausdehnung

der Inspiration (S. 224—301) und den Kanon der biblischen Bücher (S. 329—506). Namentlich liefert diese letzte Untersuchung einen glänzenden Beweis für den staunenswerten Fleiß, den der Verf. aufgewendet für die Verteidigung der tridentinischen Entscheidung. Aufgefallen ist uns, daß die doch hiehergehörige Untersuchung über die Authentie der Vulgata mit Stillschweigen übergangen worden ist. — Wir stehen nicht an, dieses Werk den besten Arbeiten der Neuzeit über die Überlieferung und hl. Schrift beizuzählen. So möge die Universa theologia scholastica, die so gut begonnen, erfreuliche Fortschritte machen und durch eine zahlreiche Reihe noch zu erwartender Bände einen würdigen Abschluß finden zum Nutzen eines gründlichen, gesunden und zeitgemäßen Studiums echt katholischer Theologie.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature per il P. Tommaso Papagni dei Predicatori. Maestro in S. Teologia. Benevento, stabilimento tipografico D'Alessandro 1901. 92 S. — Vorwort von Kardinal dell' Olio 2 S.

Das vorliegende Schriftchen, verfaßt von P. Papagni O. Pr., enthält drei Briefe, von denen zwei an einen Pater, der gleichfalls Dominikaner zu sein scheint, der dritte an den unterdessen leider bereits verstorbenen Kardinal Dell' Olio, Erzbischof von Benevent, gerichtet ist, und will kurz dartun, daß die Lehre von der praemotio physica und die damit zusammenhängenden Theorien vom hl. Thomas keineswegs gelehrt werden, ja in sich vollständig falsch und unhaltbar seien. Das Büchlein verdient lebhaftes Interesse, nicht nur, weil darin ein Dominikaner und zwar ein Pater, der beinahe sein ganzes Leben lang Theologieprofessor war, gegen die seit Jahrhunderten vom Orden festgehaltenen Doktrinen auftritt, sondern auch, weil die Veröffentlichung dieser Schrift niemand anderer besorgte, als der Kardinal Dell' Olio selbst, um damit den Schülern des päpstlichen Ateneo S. Tommaso d' Aquino einen sicheren Wegweiser für ihre Thomasstudien zu bieten. Dieser Studienanstalt ist von Leo XIII. nicht nur die Lehre, sondern sogar der Text des englischen Lehrers vorgeschrieben. Der Kardinal widmet in einem kurzen Vorworte dieses Büchlein den Schülern dieser Anstalt mit folgender Begründung: ‚Eine von den großen Schwierigkeiten, vielleicht die größte (im Stu-

dium des hl. Thomas) besteht darin, die wahre Lehre des englischen Lehrers in Bezug auf jene Frage zu erkennen, die seit Jahrhunderten in den Schulen lebhaft diskutiert wurde, nämlich die Frage über das Wirken Gottes in den freien Akten der Geschöpfe, oder wie der scholastische Ausdruck lautet, von der **praemotio physica**. Nun schien es mir und mehreren anderen ausgezeichneten Männern, daß das Büchlein des gelehrten **P. Maestro Papagni** mit seltener, wenn nicht überhaupt einzig dastehender Kompetenz diese Frage löse oder wenigstens eliminiere, so daß man daraufhin mit Sicherheit zu dem Verständnis aller anderen Wahrheiten, die damit zusammenhängen, vorwärts schreiten kann' (S. 4).

Der Verfasser behandelt in dem ersten Briefe die **praemotio** und die übrigen damit zusammenhängenden Lehren systematisch, im zweiten Briefe widerlegt er die gegen seine Auffassung vorgebrachten Schwierigkeiten, im dritten Briefe (an Kardinal dell' Olio) behandelt er die gleichen Fragen noch einmal im engsten Anschluß an den hl. Thomas.

Das Ergebnis der Studien des gelehrten Verfassers ist kurz folgendes:

Die Lehre des hl. Thomas über die **praemotio**, ob eine solche anzunehmen sei und welche, sucht **P.** Papagni aus **S. Th. I. II. q. 9. a. 3, 4 u. 6.** zu finden und dies mit Recht; diese Stelle ist es, an welcher der hl. Thomas **ex professo** über die Bewegung des Willens durch ein außerhalb des Willens gelegenes Prinzip handelt. Seine Ansicht findet sich kurz in **a. 6 ad 3: Dicendum. quod Deus movet voluntatem hominis, sicut** ***universalis*** **motor, ad** ***universale*** **obiectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen** ***interdum specialiter*** **Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam.** Behauptet der hl. Thomas die **praemotio**, so könnte dies nur die **motio universalis** sein; da diese allein nach seiner ausdrücklichen Erklärung in jeden Willensakt einfließt; doch sieht **P.** Papagni in der **motio universalis** nichts anderes, als was die meisten Thomasforscher finden, nämlich den Naturtrieb. ,Es ist diese **motio** von Anfang an den Dingen eingegeben, wird mit ihnen erhalten und ist ein dauernder und be-

ständiger Antrieb, der dauert, so lange die Natur existiert, der zu ihr gehört und mit ihr erst untergeht' (S. 10).

Von der **praemotio physica** im Sinne der Prämotionisten urteilt der Verfasser: ,Diese Theorie ist nicht nur dem hl. Thomas fremd, seinen Lehren entgegen, sondern in sich falsch. Sie übt einen verderblichen Einfluß auf andere Lehren des Heiligen aus, indem sie überall den Sinn derselben ändert' (S. 71).

Falsch ist die Theorie nach der Meinung des Autors, weil sie die Freiheit des Geschöpfes in der Wurzel zerstört, denn die Freiheit fordert ihrem Begriffe nach, daß das Geschöpf, vollständig in die Lage versetzt, um handeln zu können, sich selbst dazu entscheiden kann: diese Theorie zerstört den Begriff der **voluntas permissiva** in Bezug auf Gott, da diese wesentlich voraussetzt, daß Gott etwas zuläßt, was das Geschöpf aus eigenem Antriebe tut; sie ist vollständig unvereinbar mit der Verantwortlichkeit des Geschöpfes, da in dieser Voraussetzung jede Handlung physisch notwendig wird. ,In dieser Sentenz kann die schlechte Handlung und die sittliche Schlechtigkeit nur Gott allein zugeschrieben werden, da er dazu bewegt; das Geschöpf kann einfach nur ein verantwortungsloses Werkzeug sein. Alles, was man dagegen sagt, um sich herauszureden, sind nur leere Worte, die in dieser Sentenz keinen Sinn haben, oder es sind Inkonsequenzen und Widersprüche' (S. 44). Sie ist im Widerspruche mit dem wirklichen Leben; die Regierung, die Gesetze, jegliche Gerichtsbarkeit sind in dieser Theorie absurde, unnütze Dinge. ,Es ist dies eine Theorie, die höchstens für den Studiertisch gut ist, aber absolut unverwendbar für die Praxis. Das allein würde genügen, um die Falschheit dieser Theorie zu beweisen, denn die Wahrheiten stimmen alle überein und keine Wahrheit widerlegt eine andere' (S. 20). ,Sie verkleinert die Ideen des hl. Thomas und macht die ganze Größe und Tiefe seiner Doktrin verschwinden' (S. 20). Ihr schädlicher Einfluß aber zeigt sich nach der Meinung des Autors gerade in der konsequenten Entwicklung derselben in Bezug auf die Vorherbestimmung und die Gnade.

Die Lehre des hl. Thomas über die **praedestinatio** findet der Verfasser klar genug ausgesprochen in **S. th. I. q. 23 a. 3 u. 5.** Die Vorherbestimmung als solche, so führt er aus, ist zusammengesetzt aus mehreren Elementen: der Erhebung zum übernatürlichen Ziele, der Gnade, dem Verdienste und der schließlichen Erreichung der Seligkeit; von seiten Gottes enthält sie die Berufung des Geschöpfes, die

Vorherbestimmung der Gnade, das Voraussehen des Verdienstes und auf Grund dessen die Zuerkennung der Seligkeit. Daraus ergibt sich vor allem, daß in der **praedestinatio** kein Unterschied ist zwischen dem **ordo conceptionis** und **executionis**: in beiden ist die Berufung des Geschöpfes das erste, die Zuteilung der Seligkeit das Schlußglied; ferner ‚warum der hl. Thomas die Vorherbestimmung in ihrer Gesamtheit **ante praevisa merita**, die Erteilung der ewigen Seligkeit **post praevisa merita** nennt' (S. 23 **S. th. I. q. 23 a 5 in c. et ad 2**); endlich ‚daß das Verdienst nie und nimmer Ursache der Vorherbestimmung sein kann' (S. 29); denn die Vorherbestimmung schließt auch die Berufung ein und diese ist wiederum Ursache der Gnade und mithin des Verdienstes. Das Verdienst kann auch nicht Finalursache der Vorherbestimmung sein, denn dies wäre die schließlich zu erreichende Seligkeit.

Anders verhält es sich bei der **reprobatio**. Nächste Ursache der Verwerfung ist die Schuld; für die Schuld gibt es aber keinerlei Ursächlichkeit von seiten Gottes; denn man kann auch nicht den Mangel der Vorherbestimmung Ursache der Schuld nennen, da die ersten Elemente der Vorherbestimmung, Berufung und Gnade, keinem fehlen, die übrigen aber, das Verdienst und als Folge die Seligkeit, gerade vom freien Willen des Geschöpfes abhängen. Mithin kann die Verwerfung einzig und allein *post* **praevisa merita** eintreten. Dem steht auch nicht entgegen, wenn der hl. Thomas sagt, die Verwerfung schließe von seiten Gottes den Willen ein, den Menschen in die Sünde fallen zu lassen, denn hier ist eben keine eigentliche, sondern nur eine uneigentliche Vorherbestimmung, die Zulassung gemeint.

Gegen die **reprobatio negativa** hat der Verfasser scharfe Ausdrücke. Sie ist nach seiner Überzeugung, nicht nur falsch, gegen den hl. Thomas, sondern auch gegen die hl. Schrift und gegen die Vernunft. ‚Ich habe ein entschiedenes Widerstreben gegen diese Theorie von der **reprobatio gratuita**; die Vorstellung, wie Gott der Herr seinem Geschöpfe gleichsam Nachstellungen bereitet und seinen Einfluß geltend macht, um es zu schlechten Handlungen zu führen und auf diese Weise ins Verderben zu stürzen, das scheint mir eher ein Hohn auf seine Gottheit als eine Huldigung für seine allmächtige Herrschaft zu sein' (S. 56). Ein Zuspruch in der Beicht im Sinne der **reprobatio negativa** ‚müßte Lachen erregen, oder, wenn er ernst genommen würde, einfachhin demoralisierend wirken' (S. 60). ‚Wer behauptet, daß das göttliche Dekret der Verwerfung die Ursache der

schlechten Handlungen sei und nicht deren Folge, der macht Gott zu jenem verruchten Richter, der da ganz nach Willkür zum Tode verurteilt und dann erst, um sein Urteil zu rechtfertigen, den Verurteilten in ein Verbrechen hineinzuziehen sucht. Das ist unerträglich, und unerträglich ist es auch, daß man eine solche Lehre dem hl. Thomas zuspricht' (S. 28).

Die Lehre von der Gnade wird vom Autor in einem Briefe gar nicht, in den zwei anderen nur sehr kurz behandelt. Er begnügt sich mit folgenden Andeutungen: Die Gnade ist etwas Begrenztes und stößt im Geschöpfe auf Widerstand; ist ihre Kraft größer als die des Widerstandes, so ist sie wirksam; sonst bleibt sie unwirksam. In sich, ihrem Wesen nach ist sie gleich, ob sie nun wirksam ist oder nicht; ist sie wirksam, so kommt dies von ihrer eigenen Kraft her und nicht vom Geschöpfe, ist sie unwirksam, so kommt dies nicht von ihr, sondern vom Widerstande der Kreatur. Der hl. Thomas behaupte immer, daß die Unwirksamkeit der Gnade nur von dem Widerstande des freien Willens herrühre.

In Bezug auf das Vorauswissen der freien Akte bringt der Verfasser vor allem die Lehre des hl. Thomas, daß man Gott mit absoluter Notwendigkeit die Kenntnis aller freien Akte der Geschöpfe von Ewigkeit her zuerkennen müsse, und zwar aus dem Grunde, weil Gott die erste Ursache aller Dinge ist. Und in der Tat kann auch kein Zweifel darüber sein, daß Gott als vorbildliche Ursache in der Erkenntnis seiner Wesenheit auch eine allumfassende Erkenntnis aller Geschöpfe samt ihrer zeitlichen Entwicklung habe. In Bezug auf die Art und Weise aber, wie Gott die freien Handlungen voraussieht, meint der Verfasser, habe der hl. Thomas nichts gelehrt. ‚Zufrieden damit, die Notwendigkeit der absoluten Allwissenheit Gottes zu zeigen, sucht er nicht den inneren Vorgang, wie Gott alle Dinge erkenne, zu erklären' (S. 81). Die Erklärung der Prämotionisten weist der Verfasser entschieden zurück. Gott erkenne schon vor jedem decretum praedeterminans alles, was das Geschöpf in jeder Lage tun würde, falls es existierte, da er ja vor jeder Entschließung sein Wesen und damit auch alle möglichen Geschöpfe mit allumfassender Erkenntnis durchdringe. Den Einwand, daß man bei dieser Erklärung eine scientia media annehmen müsse, beantwortet er also: ‚Ob dies scientia media ist oder nicht, daran liegt mir nichts. Worte dürfen einem nicht Furcht einflößen. Was mich angeht, so sehe ich in Gott nur ein doppeltes Wissen: das spekulative und das praktische, von

welch letzterem die **scientia visionis** ein Teil ist' (S. 51). ‚Gott erkennt die Dinge nicht, weil sie sein werden, sondern die Dinge werden sein, weil sie Gott erkennt und will; Gott erkennt, was das Geschöpf in jeder Lage tun würde und beschließt, dies zuzulassen oder nicht . . . Kraft dieser Entscheidung werden die Dinge definitiv zukünftig oder nicht zukünftig' (S. 51).

Die Art und Weise des Vorauswissens bleibt nach P. Papagni ein stetes Geheimnis und zwar aus dem Grunde, weil unsere Erkenntnisweise total verschieden ist von der Erkenntnisweise Gottes. Denn unser Erkennen haben wir vollständig von außen, Gott aber hat alle Erkenntnis auch der Dinge außer ihm nur von sich. Dieses Geheimnis solle man aber an seiner natürlichen Stelle lassen und hierin fehlten die Prämotionisten. ‚Sie haben nichts anderes getan als das Geheimnis von der göttlichen Erkenntnis übertragen auf das moralische Gebiet, auf die Freiheit und Verantwortlichkeit des Geschöpfes. Aber hier ist es nicht ein Geheimnis, sondern eine offenbare Absurdität. Es ist doch besser, dieses Geheimnis auf seinem natürlichen Platze, dem göttlichen Wissen, zu lassen, wo es vernünftig und unschädlich ist, als es auf das moralische Gebiet zu übertragen, wo es, ohne das Wissen zu vermehren, unvernünftig und gefährlich ist' (S. 38).

Das also ist das Ergebnis, zu dem P. Papagni nach langen Studien gekommen ist. Der Eindruck, den das Büchlein auf den unbefangenen Leser macht, ist in jeder Hinsicht ein recht vorteilhafter. Die noble Einfachheit der Sprache, die Klarheit und Bestimmtheit seiner Behauptungen, die lichte Durchsichtigkeit seines Systems zeigen, daß wir hier die reife Frucht eines langen, ebenso aufrichtigen wie durchdringenden Strebens nach Wahrheit vor uns haben. Der Verfasser bietet freilich nichts wesentlich Neues, sowohl was die Lehrsätze selbst als die Erklärung des hl. Thomas angeht; allein dies war auch nicht in seiner Absicht gelegen; er wollte mit den schlichten Briefen kein neues, die Frage erschöpfendes Werk bieten; es sind ja nur Worte an Freunde, an Theologen aus dem eigenen Lager, um ihnen das, was tiefes Studium und ein nicht voreingenommener Sinn im hl. Thomas findet, zur Kenntnis zu bringen und sie zur Annahme derselben Lehren zu bestimmen. Das aufrichtige Streben, die wahre Lehre des hl. Thomas zu finden, ist P. Papagni einzig maßgebend; dieser Geist durchweht das ganze Büchlein. Wohl mag ihn an zweiter Stelle das Streben beseelt haben, die Uneinigkeiten zwischen den beiden

Schulen, der thomistischen und molinistischen, zu schlichten; sagt er doch selbst gegen Schluß des ersten Briefes: ‚Die Differenzen, die die katholischen Schulen trennen, zu vermindern, wenn man es kann, ist auch eine gute Tat‘ (S. 45). Man muß dem gelehrten Pater für dieses Streben nur aufrichtigen Dank wissen. Er hat es den Anhängern der molinistischen Schule möglichst leicht gemacht, mit ihm auf demselben Pfade zusammenzukommen. Daß Übertreibungen auf Seite der molinistischen Schule vorkamen, wird ihm gerne zugestanden; aber wohl kein gemäßigter Molinist wird irgendwelche Schwierigkeit finden, dieses schöne Ergebnis thomistischen Studiums anzunehmen. In einigen nebensächlicheren Fragen oder Begründungen könnte ja eine Verschiedenheit der Meinungen eintreten, die jedoch einem erfolgreichen Studium der Werke des hl. Thomas nicht besonders hinderlich wäre.

Möge der Wunsch des Verfassers, daß die gesunde und dabei so erhabene und tiefe Lehre des hl. Thomas zum Heile der armen Menschheit, die den verderblichsten Irrtümern anheimgefallen ist, sich immer mehr verbreite, recht bald und in reichlichem Maße in Erfüllung gehen.

Innsbruck. F. Hatheyer S. J.

Lehrbuch des katholischen Eherechts von Dr. Martin Leitner, Subregens am Priesterseminar zu Regensburg. Paderborn, Schöningh, 1902. X 648 S.

Leitner hat im Buche gehalten, was er in der Vorrede verspricht. Er hat den gesamten umfangreichen Stoff des Eherechts systematisch geordnet und nach der theoretischen und praktischen Seite hin genau und übersichtlich dargestellt. Die ältere und neuere Literatur ist ausgiebig herangezogen und die staatliche Gesetzgebung, besonders die des Deutschen Reiches, überall berücksichtigt. In den Zitationen ist wohl des Guten hie und da zu viel geschehen. Es muß doch nicht jeder Gedanke, der während der Arbeit kommt, und jede Lesefrucht in einer Anmerkung aufbewahrt werden. Fragen, sei es theoretischer, sei es praktischer Natur, die in anderen Werken oft kaum angedeutet sind, werden mit Vorliebe bearbeitet; im besonderen wird das Dispenswesen des hl. Stuhles in Ehesachen mit Berücksichtigung der neuesten Änderungen eingehend zur Darstellung gebracht. Bei jedem Lehrpunkte

wird zunächst das jetzt geltende Recht und am Schlusse die geschichtliche Entwicklung desselben vorgeführt. Durch die vielen eingestreuten Rechtsfälle gewinnt das Werk an Klarheit und Interesse. Wie die modernen Irrtümer über die Ehe eingehend widerlegt werden, so wird in apologetischem Interesse bei gegebener Gelegenheit die Weisheit der Kirche in Darlegung der Grundsätze über die Ehe und ihre Kraft in praktischer Wahrung derselben pietätvoll betont. Überall gewahrt man das Streben des Verf.s, für die gangbaren Lehren den tieferen und letzten Erklärungsgrund zu erforschen. Ob er da überall das Richtige getroffen, wie z. B. in dem Einfluß der Taufe auf den sakramentalen Charakter der Ehe, ist fraglich. In Kontroversfragen nimmt er jedesmal eine entschiedene Stellung ein und sucht seinen Standpunkt zu rechtfertigen und zu begründen. Daß er bei der Wahl der Meinung, die er vorzieht, nicht immer glücklich war und in der Beurteilung der Gründe, die für die gegenteilige Ansicht vorgebracht werden, etwas leicht zu Werke gieng, erhellt aus der Besprechung der sogenannten Josefsehe (S. 134 ff.).

Man versteht darunter eine Ehe, bei welcher die Bewahrung der beständigen Jungfräulichkeit, sei es von einem Teile oder auch von beiden Teilen zu einer Bedingung des Ehevertrags gemacht wird. Es kann hier nicht die ganze Kontroversfrage eingehend erörtert werden; es handelt sich nur um eine Prüfung der Beweisgründe, durch welche L. glaubt dargetan zu haben, daß die Josefsehe nicht gültig sein könne.

L. sagt zwar: ‚Die Unterscheidung zwischen ius und usus iuris habe hier keine Bedeutung'; indes ist es gerade diese Unterscheidung, welche die Lösung der Frage enthält. Daß man auch im Ehevertrage das Recht vom Gebrauche des Rechtes unterscheiden könne und müsse, sagen die Worte, mit welchen der hl. Paulus vom Ehevertrage spricht: Mulier sui corporis potestatem non habet (οὐκ ἐξουσιάζει), sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier (1. Cor. 7, 4). Im Ehevertrag überträgt der Mann das Recht auf seinen Körper, insofern er zeugungsfähig ist, auf die Frau und diese hinwieder auf den Mann. Daß das Recht auf den Körper und der Gebrauch dieses Rechtes, oder sagen wir genauer, das Recht, vom Körper Gebrauch zu machen, zwei wesentlich verschiedene Rechte sind, ist so sicher und wahr, daß sie sich sogar getrennt von einander vorfinden können. Ein Ehemann tritt nach vollzogener Ehe mit Erlaubnis seiner Frau in einen Orden und legt

daselbst Profeß ab; die Frau behält das Recht auf den Körper ihres Mannes, sie kann es gar nicht mehr verlieren, aber das Gebrauchsrecht desselben hat sie verloren[1]).

Das Recht auf den Körper ist mit dem Gebrauchsrechte desselben wohl wesentlich verbunden, das eine folgt notwendig aus dem anderen; es ist aber nicht dasselbe. Die wechselseitige Übertragung des Rechtes auf den Körper ist deshalb der Ehe wesentlich; aber das Recht auf den Gebrauch desselben muß im Ehevertrage nicht notwendig enthalten sein. Es ist eine vollkommen gültige, wenn auch unerlaubte Ehe, die in der Weise geschlossen wird, daß ein Teil beim Ehevertrage den inneren Vorbehalt macht, dem anderen Teile wohl das Recht auf den Körper, aber nicht auch das Recht auf den Gebrauch desselben zu übertragen. Die Ehe ist nicht bloß gültig, sondern auch sittlich erlaubt, wenn der eine Teil dem anderen von diesem Vorbehalte Mitteilung macht, und dieser damit zufrieden ist; wie ich sagen kann, ich habe in Bezug auf den Garten einen wahren und gültigen Kaufvertrag abgeschlossen, wenn ich das Recht auf den Garten abtrete; aber das Gebrauchsrecht desselben mir vorbehalte.

Nun setzen wir den Fall, der eine Eheteil habe das Gelübde beständiger Keuschheit abgelegt und schließe deswegen die Ehe in dieser Form: Ich übertrage dir das Recht auf den Körper, aber das Recht, von demselben Gebrauch zu machen, behalte ich mir vor, weil ich es ohne Sünde nicht übertragen kann. Ist der andere Teil mit diesem Vorbehalte zufrieden, so kommt eine gültige und sittlich erlaubte Ehe zu stande, bei deren Eingehung die Bewahrung der Jungfräulichkeit zur Bedingung gemacht wurde.

Nach den vorstehenden Erörterungen bietet die Antwort auf L.s Argumentationen keine Schwierigkeit. Er schreibt:

a. ‚Ein Vertrag kann nicht gültig sein, dessen Ziel unerreichbar und dessen Gegenstand unmöglich ist. Nun ist beim Ehevertrag mit

[1]) Es ist für die Ansicht L.s nichts gewonnen, wenn man das Recht, welches die Eheleute im Ehevertrage sich wechselseitig übertragen, nicht als eine Art Herrschaftsrecht, sondern als ein Gebrauchsrecht auffassen wollte; denn aus den obigen Darlegungen ist klar, daß im Ehevertrage ein vom Gebrauchsrechte verschiedenes Recht übertragen wird. Wollte man nun dieses durchaus als Gebrauchsrecht bezeichnen, dann müßte man ein doppeltes Gebrauchsrecht, ein wurzelhaftes und formelles (ein ius utendi radicale u. formale) unterscheiden.

solcher Bedingung das Ziel unerreichbar und der Gegenstand unmöglich, nämlich die Erzeugung von Nachkommenschaft'.

Unter dem ,Gegenstande' eines Vertrages versteht man gewöhnlich das Recht, das durch denselben übertragen wird. Der Gegenstand des Ehevertrages ist das Recht auf den Körper, insofern er zeugungsfähig ist. Dieses Recht ist ohne das Gebrauchsrecht desselben nicht bloß möglich, sondern tatsächlich und wirklich, wie das Recht auf den Garten ohne das Gebrauchsrecht desselben etwas Tatsächliches und Wirkliches ist, und dieses Recht wird durch den Ehevertrag wechselseitig übertragen. Versteht man aber unter ,Gegenstand' des Ehevertrages wie unter ,Ziel' desselben ,die Erzeugung von Nachkommenschaft', so ist zu sagen: Das Ziel ist beim Ehevertrag, der mit solcher Bedingung eingegangen wird, physisch und juridisch möglich und erreichbar, weil das Recht auf den zeugungsfähigen Körper tatsächlich übertragen wird; es ist aber moralisch unmöglich und unerreichbar, weil vom übertragenen Rechte ohne Sünde kein Gebrauch gemacht werden darf.

b. ,Ein Ehevertrag mit der Bedingung Si generationem evites ist ungültig. Nun fällt die Bewahrung der Jungfräulichkeit unter den Begriff der Bedingung Si generationem evites'. Ein Ehevertrag mit der genannten Bedingung ist dann ungültig, wenn dadurch das wesentliche Recht der Ehe, das Recht auf den Körper, vorenthalten wird, so daß Onanismus z. B. wohl eine Sünde gegen die Keuschheit, aber nicht auch eine Sünde gegen das Recht der anderen Ehehälfte wäre; bei einem Ehevertrag aber mit der Bedingung, die Jungfräulichkeit zu bewahren, wird dieses wesentliche Recht der Ehe nicht vorenthalten, weil unter Wahrung aller wesentlichen Rechte nur die Bedingung stipuliert wird, vom Recht auf Erzeugung von Nachkommenschaft keinen Gebrauch zu machen. — Die übrigen Argumentationen erledigen sich von selbst. Unter welchen Bedingungen die Ehe zwischen Maria und Joseph abgeschlossen wurde, ist nicht bekannt; soviel ist aber sicher, daß das Gelübde der Jungfräulichkeit einer wahren ehelichen Verbindung nicht im Wege stand.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Geist und Körper, Seele und Leib. Von L. Busse. Leipzig, Dürr, 1903. 484 S.

Dieses Werk, dessen Verfasser Professor der Philosophie in Königsberg ist, gehört zu den sonst seltenen Erscheinungen in der modernen Philosophie, in denen mit besonnener, klarer Spekulation echt philosophische Probleme gewissenhaft gelöst werden. Kann man auch dem Verf. nicht ausnahmslos beistimmen, so legt man doch zum Schlusse das Buch mit wahrer Befriedigung aus der Hand.

Wie der Titel anzeigt, behandelt es die Zentralfrage der Psychologie, die Frage nach dem Verhältnisse von Leib und Seele. Der Hauptsache nach ist es aber eine Widerlegung des psychophysischen Parallelismus. Die Tage sind vorüber, in denen der Materialismus einst seine Orgien feierte; man schämt sich desselben und erkennt den wesentlichen Unterschied zwischen materiellen und psychischen Vorgängen an[1]. Aber die naturwissenschaftliche Methode mit ihrer geschlossenen Naturkausalität, die jeden physischen Vorgang allein aus physischen Naturkräften nach Formeln und Kraftgleichungen ableiten will, soll gewahrt bleiben; dennoch soll daneben die Welt des Geistes und der Ideale bestehen. Der psychophysische Parallelismus bietet nun die erlösende Formel: materielle und psychische (oder geistige) Vorgänge gehen neben einander parallel einher und entsprechen sich gegenseitig, doch so, daß das Psychische keinerlei Einfluß in die physische Welt ausübt, und auch nicht umgekehrt. So bleibt einerseits der Naturforscher in seiner abgeschlossenen materiellen Welt unbehelligt, auch kein höherer Geist kann bei der Ausdehnung, welche dem Parallelismus gewöhnlich gegeben wird, in die physische Welt eingreifen; andererseits hat er sich samt seinem philosophischen Kollegen der leidigen Vorwürfe entledigt, als hätten sie die Welt des Geistes mit brutaler Faust zerschlagen. Aber freilich, um mit dem allen nur eine hoffnungslos verzweifelte Doktrin einzutauschen. Das wird recht gut in

---

[1] Das gilt auch von den Naturforschern. So bezeugt J. Reinke: „Der Materialismus ist nach meinem Dafürhalten in der Biologie als überwunden anzusehen; wenn aber heute nichts destoweniger eine große Zahl der Biologen noch zu seiner Fahne schwört, so ist dies zähe Festhalten psychologisch erklärbar; denn, wie Du Bois-Reymond treffend bemerkt, man entfernt sich nicht gern und nicht leicht von den durch die gesamte geistige Erziehung gebahnten Heerstraßen des Vorstellungsgebietes". Einleitg. in d. theor. Biologie. Berlin 1901. S. 52.

vorliegendem Werke gezeigt, das den Mut besaß, einer Ansicht unerschrocken entgegenzutreten, die jetzt eine ähnliche Rolle spielt wie vor Jahren der Materialismus.

Der Verf. geht schrittweise voran. Zuerst widerlegt er den Materialismus mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, Empfindungen und Vorstellungen auf materielle Vorgänge zurückführen zu können.

Wenn der Verf. überdies, wie es freilich auch sonst geschieht, den Materialismus durch die Behauptung zu widerlegen sucht, daß ja die Materie überhaupt nur ein Phänomen unserer sinnlichen Wahrnehmung ist, so können wir ihm hierin allerdings nicht beistimmen, wollen aber auch diese Beweisführung einem Philosophieprofessor von Königsberg, wo einst Kant die Fäden seines Idealismus spann, nicht übel nehmen. Wenn aber der Verf. selbst von dieser Argumentation zugibt: ‚Sie ist der menschlichen Natur zuwider, diese lehnt sich instinktiv gegen sie auf‘ (S. 18), so hat er wohl selbst damit die Haltlosigkeit seines Idealismus ausgesprochen. Denn eine Philosophie, welche die allgemeinen unausrottbaren Überzeugungen der Menschheit in Dingen, die zu ihrem täglichen Haushalt gehören, als Orientierungspunkte zurückweist, zeigt eben dadurch, daß sie in der Irre geht.

Der Verf. geht dann an die meist sehr glückliche Widerlegung des psychophysischen Parallelismus. Er hebt den grellen Widerspruch mit der augenscheinlichen Erfahrung hervor, daß doch die Handlungen des Menschen beständig durch die Seele beeinflußt werden, und weist dann auf die höchst paradoxen Konsequenzen dieser Theorie hin. Besteht zwischen Physischem und Psychischem keinerlei gegenseitige Einwirkung, so sind alle äußeren Handlungen der Tiere und Menschen, ja ist die ganze menschliche Geschichte nichts als das Produkt notwendig wirkender physikalischer Kräfte, ein großes Spiel von Automaten, und Napoleons Schlachten wären ebenso ausgefallen, wenn er auch immer dabei geschlafen hätte. Und wenn ein Vater ein Telegramm erhält, wo statt ‚Fritz ist angekommen‘ zufällig ‚Fritz ist umgekommen‘ steht, wie kann die Einwirkung auf den Vater so grundverschieden sein, wenn beide Sätze nur physisch durch Lichtreize die Handlungen des Vaters bestimmen? Wir stehen beim psychophysischen Parallelismus auf dem wüsten Boden des Materialismus. Hieher gehört auch die absurde Mechanisierung des geistigen Lebens, die in der Konsequenz des Parallelismus liegt. Sind die geistigen Vorgänge so an physiologische gebunden, daß sie nur ihre Begleiterscheinungen sind, so unterliegen

sie physikalischen Gesetzen, und ein selbständiges Geistesleben mit seinen eigenen logischen, ästhetischen, ethischen Gesetzen ist unverständlich geworden. Die moderne physiologische Behandlung der Psychologie ist allerdings oft von solchen Anschauungen beherrscht.

Aus der Widerlegung des psychophysischen Parallelismus ergibt sich für den Verf. von selbst die Richtigkeit der von ihm und anderen vertretenen Ansicht der psychophysischen Wechselwirkung: die Seele wirkt auf ihren Leib und andere Körper und umgekehrt; damit soll das Verhältnis von Leib und Seele in der einzig richtigen Weise bestimmt sein.

Es ist zuzugeben, daß diese Theorie, verglichen mit dem Materialismus und psychophysischen Parallelismus, der Wahrheit nahe kommt; aber die ganze Wahrheit ist sie nicht. Sind Leib und Seele lediglich dadurch geeint, daß sie gegenseitig auf einander wirken, so haben wir eben einen Geist und daneben einen organisierten Körper, aber nicht den Menschen, nicht *eine* Natur. Dazu ist erforderlich, daß beide Bestandteile zu einem Wesen zusammenschweißen und ein gemeinsames Prinzip derselben (vegetativen und sinnlichen) Kräfte und Tätigkeiten werden. Das ist die Lehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Diese Theorie genügt allein allen Anforderungen, und diese allein ist dem Verf. entgangen. Und so hat auch dieser besonnene Vertreter der neueren Philosophie der unphilosophischen Ignorierung der Vergangenheit seinen Tribut gezahlt.

Noch ein Punkt verdient Erwähnung. Im Schlußkapitel gibt der Verf. in kurzen Zügen seine Weltanschauung. Er bestreitet die Entwicklung der menschlichen Seele aus der tierischen; sie tritt als etwas ganz Neues in das Dasein. Und woher kommt sie? ‚Aus dem Absoluten selbst, nicht aus nichts entsteht die Seele, aus ihm erzeugt tritt sie auf den Schauplatz' (S. 480). Wie die Worte liegen, deuten sie auf Pantheismus. Sollten sie den in der Tat besagen, so könnte man nur bedauern, daß ein sonst so besonnen und klar denkender Mann bei diesen phantastisch-gnostischen Zerrgedanken sich beruhigen kann. Auf eine ‚Gottheit', die aus sich heraus Mäuse und Katzen und Ratten erzeugt, müssen wir wohl verzichten.

Sonst ist das Werk eine tüchtige Leistung, die geeignet ist, über eine brennende Frage der modernen Philosophie eingehend und sicher zu orientieren. Man legt das Buch nur mit dem Wunsche aus der Hand, der Verf. desselben möchte die Förderung nicht unterschätzen, die ihm eine größere Vertrautheit mit der alten christlichen Philo-

sophie bringen würde, in der für so viele Fragen die Schlüssel offen bereit liegen, die man in der modernen Philosophie sucht und nicht finden kann.

Innsbruck. J. Donat S. J.

Lehrbuch der Psychologie. Von Fr. Jodl. 2. Auflage. 2 Bde. 354 u. 448 S. Stuttgart u. Berlin, J. G. Cotta'sche Buchh. Nachfolger. 1903.

Das Buch, dessen Verfasser Professor der Philosophie an der Universität Wien ist, stellt sich in der Vorrede zur ersten Auflage das Ziel, allen Studierenden unserer Hochschulen, Lehrern an den Mittelschulen, welche zu propädeutischen Zwecken Unterricht in der Psychologie zu erteilen haben, und andern ein ‚zuverlässiger Wegweiser' zu sein. Und da der Verf. desselben von der Überzeugung ausgeht, daß die Psychologie wesentlich eine philosophische Wissenschaft ist, so will er auch eine philosophische Psychologie bieten und betrachtet es ‚als eines der wertvollsten Ergebnisse dieser Arbeit, wenn die innere Einheit der philosophischen Anschauung, von welcher sie getragen ist, auch dem Leser zu deutlichem Bewußtsein käme' (S. VII). Von diesem Standpunkte aus wollen wir auch vornehmlich das Buch betrachten.

In einer Besprechung der 1. Auflage faßte Prof. Rehmke in Greifswald sein Urteil über Jodls Werk in die Worte zusammen: ‚Die Stärke dieses Lehrbuches liegt auf seiner fachwissenschaftlichen, die Schwäche auf seiner philosophischen Seite'[1]. Wir schließen uns diesem Urteile an, werden aber sogleich die Eigentümlichkeit seiner philosophischen Seite noch markanter zeichnen.

Zunächst aber ist anzuerkennen, daß das Buch für jene, die in der modernen Psychologie bereits bewandert sind, viel Anregendes und Belehrendes zu bieten vermag; andern wird allerdings die abstrakte Darstellung, welche nicht am Wissensquantum des Lesers, sondern ziemlich unvermittelt am gelehrten Wissen des Verfassers anknüpft, die Lektüre recht mühsam machen. Der Verf. weiß das massenhafte Material, welches die verzweigten Spezialforschungen täglich mehr und mehr aufhäufen, in kundiger Zusammenfassung vorzulegen, über den neuesten Stand philosophischer Fragen, über die verschiedenen

[1]) Zeitschrift für Philosophie u. phil. Kr. 112. Bd. (1898) S. 102.

Forschungsgebiete und Methoden der empirischen Psychologie verläßlich zu unterrichten. Auch unterscheiden sich seine Auffassungen von psychischen Vorgängen manchmal vorteilhaft von den einseitigen Auffassungen anderer. So tritt er mit Nachdruck der übertriebenen Betonung des psychologischen Experimentes entgegen und führt die Errungenschaften und Aussichten der Psychophysik auf ihr rechtes Maß zurück; er tritt gegenüber den Versuchen, alle Seelentätigkeiten auf Vorstellen oder Wollen und Fühlen zurückzuführen, für die wesentliche Verschiedenheit derselben ein; er hat auch für einen gesunden Realismus und Nativismus in der Erkenntnis der Außenwelt Worte der Verteidigung. Dazu kommen eingehende Literaturangaben, die, wenn auch vom persönlichen Standpunkte des Verf. aus zusammengestellt, doch recht brauchbar sind.

Können und müssen wir das anerkennen, so ist doch die philosophische Seite des Buches derart, daß sie uns zu einem ablehnenden Urteile zwingt. Zwei Punkte sind es, die uns dazu nötigen: erstens der große Mangel an wissenschaftlichem Ernst und philosophischer Vertiefung, der dem ganzen Buch den Stempel philosophischer Unwissenschaftlichkeit aufdrückt; noch mehr aber zweitens die Mißhandlung der durch Vernunft und Offenbarung verbürgten christlichen Weltanschauung, eine Mißhandlung, die allerdings durch den enormen Abgang wissenschaftlichen Ernstes ermöglicht wird.

Der Verf. arbeitet fast durchgängig mit unklaren Begriffen, die auch die zahlreichen Widersprüche des Buches verschulden mögen. Von einem gewissenhaften Beweisverfahren wird gewöhnlich Umgang genommen, entgegenstehende Schwierigkeiten werden nicht erwähnt oder leicht abgetan: es sind ungezwungene Spaziergänge auf dem Gebiete philosophischen Denkens, von Wunsch und Geschmack geleitet. Die Vorliebe des Verf. für die englische Philosophie eines Hume, Spencer und anderer, die so reich an philosophischer Leichtfertigkeit ist, leistet dieser Methode Vorschub.

Und diese Methode ermöglicht auch dem Verf. die kecke Leugnung der christlichen Weltanschauung. Wir wissen wohl, daß mit diesen Attentaten auf die ewigen Wahrheiten des Christentums der Verf. dieses Buches nicht allein steht, daß sie vielfach Gemeingut der modernen Philosophie sind. Dadurch wird aber die Lüge nicht zur Wahrheit und Irreführung auch nicht zu verläßlicher Wegweisung. Und wenn dazu noch ein Philosophieprofessor an der ersten Hochschule eines katholischen Reiches für diese

Apostasie vom Christentum Propaganda macht, dann ist ein Protest gegen solche Versuche wohl am Platze.

Als erste philosophische These tritt uns in Jodls Lehrbuch die Leugnung der menschlichen Seele entgegen. „Die Summe der in der inneren Wahrnehmung gegebenen Bewußtseinserscheinungen pflegt man unter der substantivischen Bezeichnung ‚Seele' zusammenzufassen und die Seele auch als den substanziellen Träger der bewußten Prozesse anzusehen. Dies ist unbedenklich, so lange der symbolische[1]) Charakter dieses Ausdrucks strenge gewahrt und stets im Auge behalten wird, daß derselbe nichts weiter bedeutet als die sprachliche Abbreviatur für die Totalität dessen, was in den Bewußtseinserscheinungen selbst gegeben ist und sich als Erlebnisse, Zustand oder Tätigkeit eines Ich oder einer Person darstellt" (I. 35). „Wer sich klar gemacht hat, daß Bewußtsein kein ruhendes Sein bedeuten kann, sondern nur eine Tätigkeit, der wird sich hüten, die Einheit des Bewußtseins anders aufzufassen, denn als Einheit der Beziehungen, und es wird ihm unmöglich sein, diese Einheit selbst wieder als Wesen oder Substanz zu fassen" (I. 90). So spricht er denn von den „der alten Seelentheorie zugrunde liegenden Täuschungen", rechnet dieselbe zu den „Illusionen" (I. 35) und verwirft die „dualistische Psychologie, welche ein bloßes Abstraktum des Denkens, die Seele, für ein reales Wesen, eine unkörperliche Substanz nahm" und „mit nichtigen Scheingründen verteidigte" (I, 194).

Das ist also das erste, was der verläßliche Wegweiser dem Leser zeigt, daß er keine Seele hat, daß seine „Seele" nichts ist als die Summe der inneren Vorgänge, die heute sind und morgen nicht mehr. Einen Versuch, das Ungeheuerliche der Vorstellung begreiflich zu machen, wie denn Empfindungen, Gefühle, Willenstätigkeiten ohne einen Träger, eine Substanz sein können, finden wir nicht; der Verf. scheint darin wohl keine Schwierigkeit zu fühlen. Auf die Frage, was es denn um unser Ich dann ist, das wir mitten im Wechsel aller inneren Vorgänge doch immer als dieselbe bleibende Realität wahrnehmen, die ja nicht der Körper allein sein kann, werden uns nur einige widerspruchsvolle Gedanken hingeworfen.

Daß mit der substanziellen Seele auch die Unsterblichkeit aus der Welt geschafft ist, ergibt sich von selbst. Jodl kennt keine andere Unsterblichkeit als das Fortleben im Ganzen der Menschheit,

---

[1]) Von uns unterstrichen.

in den Ideen der Nachwelt, im ‚objektiven Geist', von dem er schöne Worte macht, um mit Rosen ein Grab zu bedecken. ‚Die Tatsache des objektiven Geistes neben dem organischen Zusammenhang der Generationen unter einander bildet die wissenschaftliche Realität dessen, was in volkstümlichen, mythologischen Glaubenslehren als Idee der persönlichen Unsterblichkeit des individuellen Geistes auftritt, und von der dualistischen Psychologie mit nichtigen Scheingründen verteidigt worden ist' (I, 194). Als Beweis und Widerlegung aller Gegengründe folgt nur ein Satz: ‚Für denjenigen, welcher gelernt hat, das Leben der organischen Wesen als eine Totalität aufzufassen, innerhalb deren somatische und psychische Vorgänge zwar in Gedanken, aber niemals in Wirklichkeit getrennt werden können, bedarf es einer Widerlegung dieser scholastischen Beweise für die Unsterblichkeit des Individuums ebensowenig, wie es für denjenigen, welcher auf dem Boden der heutigen Naturwissenschaft steht, einer Widerlegung des Wunder- und Dämonenglaubens früherer Jahrhunderte bedarf' (I, 194). Daß es sich hier vor allem um den Zentralgedanken des Christentums handelt, um einen Gedanken, der durch Jahrtausende die Grundlage christlicher Zivilisation und Sittlichkeit war, der Millionen zur Heiligkeit und zum Martyrium geführt, ja, um einen Gedanken, der von jeher ein Gemeingut aller Völker bildete, die nicht menschlich degeneriert waren, das scheint dem Verf. noch weniger zu gelten. Man wird da lebhaft an ein Buch aus neuester Zeit, die Welträtsel von Häckel, und an das Geständnis erinnert, mit dem Paulsen seine Kritik dieses Buches beschließt: er habe ‚mit brennender Scham dieses Buch gelesen', ‚mit Indignation über die Leichtfertigkeit, womit hier von ernsten Dingen gehandelt wird'[1]).

Jodl bekennt sich mit vielen Neueren zum psychophysischen Parallelismus: nach Eliminierung der substanziellen Seele bestimmt er das Verhältnis zwischen Leiblichem und Seelischem im

[1]) Philosophia militans² Berlin, 1901. S. 186 f. — Übrigens hält es selbst Häckel noch der Mühe wert, in der neuesten Volksausgabe seiner Welträtsel in 13 Zeilen 6 scholastische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele abzutun. Dann versichert auch er in seiner griechisch-deutschen Sprache: ‚Alle diese und andere ähnliche „Beweise für den Athanatismus" sind hinfällig geworden; sie sind durch die wissenschaftliche Kritik der letzten Dezennien definitiv widerlegt'. Volksausgabe (28. bis 47. Tausend). Bonn 1903. S. 83.

Menschen so, daß beiderlei Vorgänge durchgängig parallel gehen, ohne aber gegenseitig sich irgendwie zu beeinflußen. Und fragt man, woher denn dann dieser merkwürdige Parallelismus, so erhält man die Antwort, beides sei vollständig identisch, dasselbe Ding, nur von zwei Seiten betrachtet; es herrsche ‚wesentliche Identität zwischen Bewußtseins- und Nervenprozessen‘, beide seien ‚die nemliche Sache, aber das einemal von innen, das anderemal von außen gesehen‘ (I, 86. 91). Als Beweis für diese Zweiseitentheorie genügt dem Verf. die Tatsache, daß jeder sinnliche (und folglich auch geistige) Akt des Menschen von materiellen Vorgängen begleitet ist. Diese Tatsache war von jeher in der aristotelisch-scholastischen Philosophie bekannt; aber eine so massive Erklärung ist doch niemand eingefallen, daß deshalb ein Akt der Liebe und eine Gehirnbewegung, ein philosophischer Gedanke und eine Atomverschiebung ganz dasselbe sein müssen. Und doch ist das dem Verf. ‚der natürlichste Gedanke‘ (I, 68). Aber wie können denn zwei so unvergleichbare Dinge ein und dasselbe sein? Mit der größten philosophischen Ruhe wird uns die verblüffende Antwort gegeben, daß ‚für diesen Standpunkt die Unvergleichbarkeit der Bewußtseinsvorgänge und der physiologischen Prozesse kein Einwand, sondern eine logische Notwendigkeit sei‘ (I, 91). Ein merkwürdiger Standpunkt! Aber warum kann denn nicht wenigstens Leibliches und Psychisches neben- und nacheinander vor sich gehen und sich gegenseitig beeinflußen? Wir hätten dann die Wechselwirkungstheorie von mehreren Neuern. Das wird als unannehmbar zurückgewiesen, da ‚die heterogene Natur dieser beiden Seinsformen dieser Vorstellung die größten Schwierigkeiten bereitet‘; deshalb stehe die Theorie ‚im Widerspruch mit methodischen Grundforderungen unseres Denkens‘ (I, 76. 78). Wir haben also diesen logischen Gang: weil Leibliches und Psychisches so grundverschieden sind, daß eine Wechselwirkung unmöglich ist, deshalb muß beides — dasselbe sein! Damit sind die ‚methodischen Grundforderungen unseres Denkens‘ befriedigt!

Wer den psychophysischen Parallelismus auch nur oberflächlich betrachtet, dem drängen sich bald eine Menge Fragen auf: wenn zwischen Physischem und Psychischem keine Einwirkung besteht, warum erzeugt denn ein physischer Nadelstich Schmerz? Warum setzt der Wille, ein Lehrbuch der Psychologie zu schreiben, Hand und Griffel in Bewegung? Und wenn bei Austerlitz statt Napoleon sein Rasierer befehligt hätte, wäre die Schlacht ebenso vor sich gegangen? Über das alles erhalten wir von Jodl keinen Aufschluß, er schweigt sich

aus. Man wird schwerlich etwas Oberflächlicheres finden, als es die Darstellung des psychophysischen Parallelismus in Jodls Buch ist[1]).

Mit dem Parallelismus hängt des weitern seine Leugnung der Existenz von Geistern zusammen: es gibt keinen Gott, keine Engel, keine geistige Menschenseele. ‚Ein Geist, der nicht Funktion eines Wesens wäre, d. h. der nicht irgendwie zugleich in solchen Ausdrücken beschrieben werden müßte, welche vom materiellen Sein hergenommen wären, ist kein möglicher Gedanke‘ (I, 87). Und worauf gründet der Verf. wieder diese Leugnung der ersten Grundgedanken des Christentums? Auf die Versicherung, daß die Annahme von geistigen Wesen ‚notwendig zu höchst seltsamen und unkritischen Spekulationen über die Art und Weise führe, in der ein unräumliches Wesen, die Seele, auf ein räumliches Wesen einwirken soll‘: und daß ‚niemand im stande ist, eine rein geistige Realität vorzustellen ... Der Begriff einer Person ist ohne Attribute, welche aus materiellen Erscheinungen abstrahiert sind, unvollziehbar‘ (I, 87).

Nachdem wir soeben gesehen haben, was die kritischen Spekulationen des Verf. zu leisten vermögen, können wir seinem Urteile, daß die Ausführungen eines hl. Thomas unkritische Spekulationen sind, keinen Wert beimessen. So bleibt nur ein Beweis für diese grundstürzende Gottesleugnung: Daß ein von der Spekulation so vieler Jahrhunderte unberührt gebliebener philosophischer Schriftsteller nicht in der Lage ist, zwischen Wesen und Materie, zwischen Person und körperlichem Sein unterscheiden zu können. Daß eine solche philosophische Technik jedes Kunststück leisten kann, deutet der Verf. selbst an: ‚Seit der Kampf zwischen der aristotelisch-scholastischen und der mechanistischen Methode entbrannt ist, haben die geistigen Potenzen in der Welterklärung nie eine andere Rolle gespielt, als die der Unbekannten in Gleichungen höheren Grades, die, mit bisher geläufigen Methoden unauflösbar, nur des überlegenen Künstlers und einer neuen Technik harren (sic!), um zu verschwinden‘ (I, 77 f.).

Nach all dem kann man sich nicht wundern, wenn man (I, 187) lesen muß: ‚Wie das Reich der Wissenschaft das Wirkliche, das Reich der Kunst das Mögliche, so ist das Gebiet der Religion das Unmögliche. Nirgends, soweit man sich umsieht im ungeheuren Bereich der Glaubensvorstellungen, welche das Bewußtsein der Menschen

[1]) Mehrere Punkte, aber durchaus nicht alle, beleuchtet auch in diesem Sinne Busse, Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig, 1903.

erfüllen, wird man auf eine Vorstellung von rein religiösem Gehalt stoßen, welche nicht unmöglich wäre'. Das ist die Philosophie eines Mannes über Religion, der an seinem Glauben Schiffbruch gelitten hat, und vor Jahren einst selbst die Worte niederschrieb: ‚Wer noch religiöse Bedürfnisse hat, kann über die Religion nicht philosophieren ... Über Religion hat nur derjenige ein Recht mitzusprechen, welcher zwar selbst durch religiöse Zustände hindurchgegangen, aber aufgehört hat, religiös zu sein'[1]).

Konsequent ist es dann auch das Bestreben des Verf., überall die Beziehungen zu Gott abzubrechen. Der Mensch kann keinen Schöpfer anerkennen; dem Tier ist er entsprossen, und seine ganze körperliche und geistige Ausstattung ist ein Entwicklungsprodukt aus tierischen Vorstufen. ‚Die eine Ursprache', so werden wir belehrt, ‚ist ebenso ein Gebilde der Phantasie, wie das eine Urvolk. Es ist kein Grund vorhanden, um anzunehmen, daß sich der Übergang von der tierischen Interjektion zu den Rudimenten der Sprache nur an einem einzigen Punkte der Erdoberfläche vollzogen haben sollte. Dies sind alles Nachklänge alter biblischer Traditionen' (II, 240).

Der Verf. will auch eine Moral ohne Gott. Er hat sie in seiner Psychologie grundgelegt. Nach ihm ‚ist nichts als gut oder übel zu bezeichnen, was nicht mit Lust oder Schmerz gleichbedeutend wäre'; ‚nur einer blutleeren spekulierenden Philosophie blieb es vorbehalten, den Unbegriff eines Wertes und Zweckes „an sich", oder des „objektiven Gutes" zu konstruieren' (II, 400 f.). Wir haben hiermit jene Laienmoral des Eudaimonismus grundgelegt, die nur ein Gut und einen höchsten Lebenszweck kennt: die höchste Summe des individuellen und sozialen Wohlseins des unabhängigen Menschen; jene Moral ohne Gott, welche der Verf. in seiner ‚Geschichte der Ethik' so beredt feiert[2]).

---

[1]) Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. Stuttgart 1882. 1889. 2. Bd. S. 475.

[2]) In dieser Geschichte der Ethik hat Jodl ein Buch geschrieben, bei dem in jedem Kapitel den Leser ein tiefer Haß gegen alle wahre Religiosität angrinst. Wessen Geistes dieses Buch ist, mögen nur folgende sonst noch zahmere Schlußworte des ganzen Werkes andeuten: ‚Die Religion der Humanität', die er begeistert predigt, ‚ist erstens völlig frei von jener selbstsüchtigen Sorge um das eigene Seelenheil, welche in den übernatürlichen Religionen eine so große Rolle spielt, und beseitigt so eines der größten Hindernisse wahrer sittlicher Bildung; sie überwindet zweitens

Fügen wir noch hinzu, um von anderem zu schweigen, daß dem Menschen auch die Willensfreiheit abgesprochen wird, die dem Verf. ‚eine Illusion‘ ist, so ist von den großen Wahrheiten, von denen der Menschengeist lebt, welche die Grundlage seiner individuellen und gesellschaftlichen Existenz bilden und die zu den ersten Glaubenssätzen des Christentums gehören, nichts mehr übrig geblieben: kein Gott, keine Ewigkeit, keine Religion, keine Schöpfung, keine Seele, keine Freiheit, keine Grundlage des sittlichen Gesetzes. Wir haben selbst nichts mehr von dem, was die besseren Vertreter des Heidentums noch an positiven Wahrheiten besaßen. Dafür werden uns einige Ausführungen über Gesichts- und Hautempfindungen, über Gefühle sekundärer und tertiärer Stufe an-

---

endgültig jenen Konflikt zwischen Logik und Ethik, dem jede Religion, die auf dem Begriffe der Gottheit, nicht dem der Menschheit ruht, unausbleiblich verfällt.

‚Sie leistet nur auf eines Verzicht, was allerdings die heute herrschende Anschauungsweise noch als den köstlichsten Gewinn religiöser Überzeugungen krampfhaft festzuhalten bemüht ist: die Aussicht auf ein Fortleben nach dem Tode. Aber auch dieser Verlust ist kein unersetzlicher. Schon jetzt unterstützt die Geschichte die Ansicht, daß die Menschheit vollkommen gut ohne den Glauben auskommen könne. Umso entschiedener wird man sagen dürfen, daß in dem Grade, als sich die Lage der Menschheit verbessert, die Menschheit eines künftigen Lebens als Trost für die Leiden dieses gegenwärtigen Daseins nicht mehr so bedürfen, und der Glaube an jenes auch seinen Hauptwert für sie verlieren wird . . .

‚Sittlichkeit und Religion sollen uns nicht mehr schmale Leitern bilden, auf denen wir, jeder für sich, zu den Höhen des Jenseits hinanklimmen: sie wölben eine stolze Friedenskuppel über dieser Erde, unter der die Geschlechter in Eintracht wohnen, dauernd sich reihend an ihres Daseins unendlicher Kette . . . Das Ideal in uns und der Glaube an die zunehmende Verwirklichung desselben durch uns: das ist die Formel der neuen Menschheitsreligion. Es wird der Tag kommen, wo die Strahlen eines Gedankens, der jetzt nur die höchsten, freiesten Bergeshäupter erglühen läßt, die Menschheit bis in ihre untersten Tiefen hinein durchleuchten werden‘. 2. Bd. S. 492—94. Wehe, wenn von diesen emporgereckten Bergeshäuptern, deren totem Gestein kein Regen des Himmels mehr Leben und Fruchtbarkeit entlocken kann, die trostlose Öde der Gottentfremdung immer mehr herabsteigen und über die noch grünenden Niederungen Verwüstung und Tod bringen sollte!

geboten; das soll der Ersatz sein. Und das alles wird mit einer kühnen Leichtfertigkeit abgetan, die lebhaft an die Zeiten der griechischen Sophistik erinnert, sowie auch an die Gefahren, welche die griechische Jugend damals bedrohten.

Es ist nicht zu fürchten, daß die durch Glaube und Vernunft fest begründeten Wahrheiten der christlichen Weltanschauung durch die kraftlosen Anstrengungen eines ephemeren Literaten in Gefahr kommen; aber die studierende Jugend eines christlichen Reiches ist zu bedauern, die solche Wegweiser hat.

Innsbruck. J. Donat S. J.

Ausgeführte Katechesen für das 6. Schuljahr, bearbeitet von Heinrich Stieglitz, Stadtpfarrprediger in München. 1. Band. Über die katholische Glaubenslehre (Kempten, Kösel, 1902) VI + 332 S. 2. Band. Über die Gebote Gottes (Ebenda, 1903). IV + 219 S. (Der dritte Band ‚Über die Gnadenmittel' ist noch nicht erschienen).

Zwei Gründe haben den Autor zur Veröffentlichung dieser Katechesen veranlaßt. Erstens der Mangel an fertigen, methodisch durchgearbeiteten Katechesen; die guten Kommentare zum Katechismus, die wir besitzen, bieten wohl das Material und die sprachliche Form für die Katechese, aber nicht ausgeführte katechetische Vorträge; doch ‚wurden solche längst als ein dringendes Bedürfnis empfunden' (Einführung zum 1. Bändchen). Der zweite Grund ist die Methode. St. ist ein überzeugter Anhänger und eifriger Verteidiger der Methode des ‚Münchener Katechetenvereins', von der er sich eine heilsame Verbesserung der Katechese verspricht; und er hat im Vereinsorgan, in den bei Kösel in Kempten erscheinenden ‚Katechetischen Blättern', wiederholt seine Stimme erhoben für die ‚psychologische Methode' — so wird die Münchener Methode von ihren Anhängern genannt. Durch vorliegende Katechesen sollte nicht bloß den Freunden derselben gedient, sondern auch die praktische Probe der Methode geliefert und derselben in weitere Kreise Eingang verschafft werden.

Wenn man daher die Publikation St.s kritisch würdigen will, muß man zur ‚Münchener Methode' (= M. M.) Stellung nehmen. Wer sie verwirft, mag diese Katechesen immerhin als gute Materialiensammlung gelten lassen, als fertige katechetische Vorträge wird er sie ablehnen müssen.

Um es gleich zu sagen: die M. M. ist meines Erachtens im wesentlichen richtig, hat aber noch manche Fehler abzustreifen, die sie aus der Herbart-Zillerschen Schule mitgenommen.

Stieglitz beschreibt in der ‚Einführung' den Verlauf einer nach der ‚psychologischen Methode' gearbeiteten Katechese in folgender Weise: Man ‚zeigt zuerst das Ziel der Katechese kurz an. Dann wird die neue Katechese vorbereitet; es werden die bereits vorhandenen Begriffe im Gedächtnis der Kinder aufgefrischt, um daran die neue Wahrheit anzuknüpfen. Diese Stufe ist also Repetition und zwar häufig der zuletzt besprochenen Lektion. Jetzt erst wird die neue Wahrheit dargeboten, aber nicht im abstrakten Gewand der Katechismusfrage, sondern in konkreter Gestalt, gleichsam verkörpert in einer Erzählung. Hierauf wird die Erzählung erklärt und so das Verständnis der Katechismus-Lehrsätze gewonnen. Die Hauptpunkte werden am Schluß kurz zusammengefaßt und gemerkt. Als letzte Operation folgt noch die Anwendung. Die neu gelernte Wahrheit wird mit anderen schon bekannten in Zusammenhang gebracht; es wird gezeigt, wie diese Wahrheit im Leben der Heiligen oder im Leben der Kirche in die Erscheinung tritt, oder wie sie im praktischen Christenleben zu verwerten ist. Die psychologische Methode umfaßt demnach drei Hauptstufen: Darbietung (oder Anschauung), Erklärung (oder Begriffsbildung) und Anwendung, und zwei Nebenstufen: Vorbereitung (oder Anknüpfung) und Zusammenfassung. Das ganze Schema zeigt folgendes Bild:

Ziel.
Vorbereitung.
I. Darbietung.
II. Erklärung.
Zusammenfassung.
III. Anwendung.'

Viel ausführlicher ist die M. M. in verschiedenen Aufsätzen der ‚Katechetischen Blätter' besprochen worden. Die Bezeichnungen der Lehrstufen entstammen der Schule Herbarts[1]), aus der auch viel Sachliches entlehnt ist.

Das Münchener Lehrverfahren hat in Fachzeitschriften ein heftiges Für und Wider hervorgerufen; man ging zuerst, wie es zu geschehen

[1]) Vgl. Willmann, Didaktik³ II 254 ff.

pflegt, auf beiden Seiten über die Grenze der Mäßigung hinaus. Manche Freunde der Methode malten das bisherige textanalytische Verfahren zu schwarz und wollten in demselben den Tod jeder für das christliche Leben fruchtbaren Katechese erblicken, während sie die neue Methode für die einzig richtige ausgaben und als allein berechtigt priesen. Die Gegner derselben aber wollten in ihr einen Rückfall in die rationalistische Katechese der Sokratiker vom Ende des achtzehnten und Beginn des neunzehnten Jahrhunderts finden; zum wenigsten aber werde durch sie der Katechismus über Gebühr zurückgedrängt und dessen Autorität geschmälert. Allmählich siegte die ruhigere Überlegung. Die Anklage auf Rationalismus verstummte immer mehr; und in der Tat, wie könnte man einer Methode, die dem Wesen nach von dem siegreichen Feinde der Sokratiker, Erzbischof Augustin Gruber, vertreten wurde, den Vorwurf rationalistischen Vorgehens machen? Dagegen bleibt die Klage auf ungebührliche Zurücksetzung des Katechismus mit einer gewissen Berechtigung bis heute bestehen. Und was die Herren des Münchener Katechetenvereins betrifft, so halten sie gegenwärtig ihre Methode zwar ‚für einen bedeutenden Schritt in der rechten Richtung von dauerndem Wert', anerkennen aber auch in gewinnender Mäßigung, dieselbe ‚werde gewiß sich noch weiter entwickeln und in manchen Punkten Modifikationen und Einschränkungen sich gefallen lassen müssen'[1]). Es sei mir gestattet, meine bereits ausgesprochene Ansicht weiter zu entwickeln und zu begründen.

Was kann man als das der Methode Wesentliche bezeichnen, mit anderen Worten, welches sind jene Merkmale, die den ‚bedeutenden Fortschritt' der Katechese bewirken sollen? Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich das Wesentliche in folgenden, die Methode tragenden Grundsätzen erblicke:

Erster Grundsatz. Jede Katechese soll ein einheitliches Thema haben, eine ‚methodische Einheit' bilden, wie die moderne Didaktik zu sagen pflegt; und dieses einheitliche Thema sollen auch die Schüler von Anfang an klar und scharf erfassen. Der Grundsatz wird von keinem Katechetiker geleugnet; er gilt von allen geistlichen Vorträgen, von den Katechesen ebenso wie von den Predigten. Der Grundsatz ist der M. M. nicht eigentümlich, sondern kann und soll auch bei dem textanalytischen

[1]) Katechetische Blätter, 1903, 25.

Verfahren beobachtet werden[1]). Jedoch wird man zugeben müssen, daß die ‚psychologische' Methode mehr Gewähr für die praktische Durchführung des Grundsatzes bietet, da sie den Katecheten geradezu zwingt, ein einheitliches Thema aufzusuchen. Und das ist kein geringes Verdienst.

Ich sagte bei Formulierung des Grundsatzes, **jede Katechese** müsse eine methodische Einheit bilden. St. hingegen schreibt in der ‚Einführung': ‚**Jede Religionsstunde** soll ein einheitliches Thema haben'; und er führt den Grundsatz auch in diesem Sinne in vorliegenden Katechesen durch, die denn auch alle ungefähr die gleiche Länge aufweisen (7—9, höchstens 10 Seiten). Damit geht St. über die Forderung der Methode hinaus und gibt dem Grundsatz eine Form, der widersprochen werden muß. Warum sollte man nicht zwei ‚methodische Einheiten' in derselben Religionsstunde nach einander behandeln dürfen, etwa die beiden Katechesen ‚Eid' und ‚Gelübde'? Und warum sollte es nicht erlaubt sein, dieselbe Katechese auf zwei Religionsstunden auszudehnen, z. B. die Katechesen ‚Gottesliebe' oder ‚Kinderpflichten gegen die Eltern' oder ‚Schutz der Keuschheit'? Ja, der Katechet darf nicht bloß, sondern **muß** in der angegebenen Weise verfahren, wenn er nicht einen Grundsatz verletzen will, der den in Rede stehenden an Bedeutung übertrifft, den Grundsatz nämlich, daß nicht alle Punkte der christlichen Lehre mit der gleichen Ausführlichkeit und Sorgfalt behandelt werden dürfen, sondern daß nach der größeren oder geringeren Bedeutung des Lehrpunktes für das christliche Leben sich die Katechese zu richten hat in Bezug auf Zeitaufwand und Sorgfalt, Nachdruck, Wiederholung u. s. w.[2].

Da das geistige Erfassen einer Wahrheit, das Lernen, erleichtert wird, wenn das Thema (und der Zweck des Vortrages) sogleich klar hervortritt, so verlangt die Methode, daß im Anfang dem Schüler das **Ziel der Katechese** scharf vor Augen gehalten werde. Auch das gilt für jeden geistlichen Vortrag und jede Methode. Daß aber

[1]) Wie beim herkömmlichen textanalytischen Lehrverfahren das Prinzip der Einheit beobachtet werden kann, zeigen in mustergültiger Weise die **Katechismus-Dispositionen** nach dem großen österreichischen Katechismus von **Anton Ender** (Feldkirch, Unterberger, 1902—3. Zwei Bändchen S. 223 u. 236). Das Werk ist zugleich eine praktische Verteidigung der analytischen Methode, wenn es auch nicht in der Absicht verfaßt wurde. Wie der große Katechismus für reifere Kinder und die Erwachsenen bestimmt ist, so werden diese Dispositionen in den obersten Volksschulklassen und an höheren Schulen, sowie für katechetische Predigten gute Dienste leisten.

[2]) Vgl. **Jungmann**, Theorie der geistl. Beredsamkeit[3] II Nr. 351—9. **Noser**, Katechetik[5] § 9 S. 23 ff. Beide Autoren führen die **wesentlicheren** christlichen Lehren ausdrücklich auf.

die M. M. die Zielangabe vor die Stufe der Vorbereitung stellt, kann ich nicht zweckmäßig finden; man gibt ja doch nicht zu Beginn des Einganges der Predigt — der Eingang ist die „Vorbereitungsstufe" für die Predigt — Thema und Zweck an, sondern am Ende desselben. Die Vorbereitung schließt sich am natürlichsten unmittelbar an die vorausgehende Repetition der letzten Katechese an.

Die genaue Formulierung des Themas und besonders des Zweckes ist von größerer Bedeutung, als viele glauben; der Katechet wird dadurch in der zielbewußten Ausarbeitung der Katechese mächtig gefördert und diese selbst wird ergreifender und wirksamer. Dabei darf der zweite Zweck, den jede Katechese hat, die praktische Beziehung fürs christliche Leben, nicht vergessen werden. Wenn die Zielangabe mit den Worten des Katechismus geschehen kann, sollte man dieses scheinbar geringfügige Mittel, die Bedeutung des Katechismus hervorzuheben, benutzen. — In vorliegenden Katechesen ist die Zielangabe gewöhnlich zu unbestimmt: Das eigentliche Thema der Katechese wird öfters gar nicht bezeichnet — z. B. bei den zwei Katechesen über die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit sagt St.: „Ich will euch heute einiges erzählen, wie die hl. Elisabeth den Armen Gutes getan hat" und „Ich will euch heute von einem Heiligen erzählen, der ein wahrer Vater der Armen gewesen ist; ich meine den heiligen Vinzenz von Paul" —, und der praktische Zweck ist in der Ankündigung ganz übergangen. Besonders aber fehlt in der Zielangabe die ausdrückliche Hervorhebung der Übernatürlichkeit des Zweckes der Katechese. Es hat praktisch große Bedeutung, wenn immer wieder am Beginn der Katechese hervorgehoben wird, daß es sich bei derselben nicht nur um das Erkennen einer Wahrheit, sondern auch um die gläubige Annahme und praktische Befolgung der christlichen Lehre handelt und daß beides nur dann zustande komme, wenn die Gnade Gottes die Katechese begleitet.

Auch der zweite und dritte Grundsatz bildet für die M. M. kein Distinktivum: Die ganze Katechese soll das Interesse des Kindes möglichst in Anspruch nehmen; denn wofür man sich interessiert, das lernt man leichter und besser und das übt man auch eher. Und: Jede Katechese soll auch der christlichen Bildung des Herzens der Kinder dienen d. h. geeignet sein, die Kinder zu bestimmen, daß sie ihre Gesinnung und ihr ganzes Leben nach der vorgetragenen Lehre einrichten. Beide Grundsätze werden allgemein für richtig und wichtig gehalten. Auf dem dritten Grundsatz beruht vorzüglich die letzte Hauptstufe der Anwendung. — Die Aufgabe der Anwendung ist von einem hervorragenden Vertreter der neuen Methode, Lyzealprofessor Dr. Anton

Weber in Dillingen, dem gegenwärtigen Redakteur der ‚Katechetischen Blätter', sehr treffend bezeichnet worden als ‚Schulung des (christlichen) Gewissens'[1]). Das Kind soll durch die wiederholte Anwendung die Fertigkeit erhalten, die Einzelerscheinungen des Lebens, besonders seines eigenen, nach den Grundsätzen des Glaubens zu beurteilen, aber nicht nur das. Die moralische Beurteilung der einzelnen Handlungen macht ja noch nicht das ganze Gewissen aus; dasselbe hat auch im Willen, im Herzen, seine Wurzeln; der Gewissensspruch treibt zum Guten und zieht ab vom Bösen. Schulung des Gewissens ist also Schulung der (praktischen) Vernunft und zugleich Schulung des Willens. Daher muß die Anwendung energisch das Herz des Kindes beeinflußen und in demselben bleibende Hinneigung zum Guten und bleibende Abneigung vor allem Bösen erzeugen. Allerdings muß die ganze Katechese für diesen Zweck wirken; vorzüglich aber ist es Aufgabe der Anwendung. Nur so werden die Kinder zu Christen erzogen, deren Gewissen wahrhaft geschult ist, mit andern Worten zu gewissenhaften Christen. Diese Aufgabe der Anwendung ist zwar in der M. M. ausgesprochen, aber noch nicht ganz klar erfaßt worden; es zeigt sich in diesem Punkt, daß sie in der Schule der profanen Didaktik mit zu wenig Kritik gelernt hat. Bei den profanen Fächern soll durch Anwendung und Übung allerdings lediglich der Verstand geschult werden; die erkennenden Kräfte des Kindes sollen die Fertigkeit erhalten, allgemeine Regeln auf Einzelfälle zu applizieren. Beim Religionsunterricht aber ist die Anwendung vorzüglich Schulung des Willens; und das nicht bloß darum, weil das zweite Element der Schulung des Gewissens wichtiger und von ausschlaggebender Bedeutung ist, sondern weil selbst das erste Element unmittelbar zum Wollen, zum Tun Beziehung hat, da ja das Gewissen über den moralischen Wert einer konkreten Handlung das Urteil spricht. Das ist denn auch die allgemeine Anschauung: Wenn man einen Menschen gewissenhaft nennt, will man damit in erster Linie einen Vorzug des Herzens, des Willens aussprechen.

Daraus folgt, erstens, daß die Anwendungen in der Katechese aus dem gegenwärtigen oder späteren Leben der Schüler genommen werden sollen; zweitens, daß dieselben mit kräftigen Motiven[2]) durchflochten

[1]) Katechetische Blätter, 1901, 249.

[2]) Motive, die immer wiederkehren sollen, sind nach St. Augustin Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, besonders aber Liebe gegen Gott den Herrn.

werden müssen und daß besonders in dieser Stufe der Katechese Salbung herrschen soll; drittens, daß sogleich mit den Kindern entsprechende Tugendakte zu erwecken sind. Praktische Züge aus dem Leben anderer (der Heiligen) haben in dieser Stufe vorzüglich die Stellung von Motiven: das Beispiel ist ja besonders für Kinder eine mächtige moralische Triebfeder. — Die etwas unklare Auffassung von der Aufgabe der Anwendung tritt auch deutlich in St.s Katechesen hervor: darin wird das Übergewicht auf das erste Element, die moralische Bewertung der Lebensvorgänge gelegt. Und was die katholische Glaubenslehre betrifft, werden zu viel Beispiele aus dem Leben anderer und zu wenig aus dem Leben der Kinder genommen[1]).

Vierter und fünfter Grundsatz. Das Distinktivum und der Hauptvorzug, aber auch die Hauptschwäche der neuen Methode liegen in den Hauptstufen ‚Darbietung und Erklärung' und in der Nebenstufe ‚Zusammenfassung'. Die leitenden Grundsätze dieser Lehrstufen sind folgende: Zuerst Sacherklärung und dann erst Worterklärung. Damit wird verbunden das Prinzip der Anschaulichkeit: Die Sacherklärung geschehe nicht in abstrakter Weise, sondern mit Hilfe eines konkreten Zuges, meist einer historischen Tatsache. — Zeitlich sowohl als auch der Ausdehnung und Sorgfalt nach nimmt die erste Stelle die Erklärung der Katechismuswahrheit ein; und diese Wahrheit wird nicht mittelst des Katechismustextes dem Verständnis des Kindes dargeboten, sondern mittelst eines Gleichnisses, einer Parabel, einer ‚Geschichte', kurz durch ein ‚Versinnlichungsmittel[2]). (Darbietung und Erklärung). Erst nachdem das Kind so die Wahrheit erfaßt hat, wird ihm deren authentische textliche Fassung im Katechismus vorgehalten und erklärt (Zusammenfassung).

Der an zweiter Stelle genannte Grundsatz wird keinem Widerspruch begegnen: das Prinzip der Anschaulichkeit gilt für jeden Unterricht, selbst in höheren Schulen, und für jeden geistlichen Vortrag. Aber auch der erste Grundsatz steht auf gutem Fundament und es dürfte sich schwerlich eine ernstliche Einwendung dagegen anbringen lassen. Das Verfahren nach diesem Grundsatz ist für die Kinder viel interessanter — und das ist ein gar wichtiger Punkt: der Tod des Interesses ist der Tod der Katechese —; und es führt wenigstens dann

[1]) Darin liegt meines Erachtens die Lösung der scheinbar sich widersprechenden kritischen Wünsche in den ‚Katech. Blättern': die einen fanden in den Katechesen St.s zu viel Anwendungen, die andern zu wenig.

[2]) Vgl. Jungmann, Theorie der geistl. Beredsamkeit[3] I Nr. 94 ff.

besser und rascher zum Verständnis der Wahrheit und deren textlicher Fassung, wenn diese letztere eine für die Schüler schwer verständliche Form aufweist, wie es beim Katechismus sehr oft und fast notwendig der Fall ist. Der entgegengesetzte Weg — durch Textverständnis zum Sachverständnis, daher zuerst Worterklärung dann Sacherklärung — ist für die Kinder nicht nur rauher, sondern auch länger, wenigstens wo es sich um gutes Verständnis schwierigerer Texte handelt. Vielleicht noch durchschlagender ist ein historischer Grund. Erzbischof Augustin Gruber, ein zu wenig beachteter Klassiker in der Katechetik, der die Prinzipien des hl. Augustin weiter ausbaute, geht in der Erklärung des kleinen (österreichischen) Katechismus — der einzigen Katechismuserklärung, die wir von ihm besitzen — prinzipiell ganz denselben Weg: wo er eine entsprechende Tatsache in der biblischen Geschichte findet, sucht er aus ihr das Verständnis der Lehre für die Kinder zu gewinnen, und erst dann gibt er den Text und die Erklärung desselben. Zum mindesten also darf man dem Katecheten keinen Vorwurf machen, der seine Kinder auf diesem leichteren Wege führt, da ja selbst die erwachsenen Christen von wahrhaft populären Predigern oft diesen Weg geführt werden — z. B. wenn eine schwierigere Stelle der hl. Schrift oder die offizielle Fassung eines Dogmas (etwa von der unbefleckten Empfängnis) das Thema bildet —, ohne daß jemand sie darob tadeln wollte.

Aber wird durch dieses Prinzip nicht der Katechismus zurückgesetzt und die Autorität des bischöflichen Lehrwortes, dessen Interpret der Katechet sein soll, geschmälert? Ich antworte unterscheidend: Durch das der Methode zugrunde liegende Prinzip, nein; die bisherige praktische Durchführung des methodischen Prinzips wird der Stellung des Katechismus zu wenig gerecht, ja. Welches ist denn die Stellung des Katechismus in der Katechese? Es handelt sich hier nicht um die Stellung des Katechismus zur biblischen Geschichte und zum sogenannten Ergänzungsunterricht (Liturgik und Kirchengeschichte): diesem gegenüber hat der Katechismus tatsächlich die Führerrolle; er bildet den Mittelpunkt, um den sich die anderen Gegenstände gruppieren müssen. Und es beruht diese tatsächliche, auf den Willen der Bischöfe zurückzuführende Stellung des Katechismus meines Erachtens auf guten Gründen: ich gehöre nicht zu jenen, welche darin ein Übel sehen und die alten Zeiten herbeisehnen, in denen es noch keine Kinderkatechismen gab; wahrlich, die Einführung der Katechismen war kein Rückschritt in der Katechese, sondern ein Fort-

schritt. Aber, wie gesagt, nicht darum handelt es sich jetzt, sondern um das Verhältnis des Katechismus zum Katecheten und den Kindern. In dieser Rücksicht ist der Katechismus das die ganze christliche Lehre in knapper Fassung bietende schriftliche Lehrwort des gottbestellten Trägers des kirchlichen Lehramtes für die Diözese, des Bischofes, dessen Stellvertreter vor den Kindern der Katechet ist. Der Katechismus ist darum **erstens** für Katechet und Kinder offizielles Lehrbuch der christlichen Wahrheit oder **symbolisches Buch**, in dem die Lehre der Kirche (wenn auch nicht in letzter unfehlbarer Instanz) kurz und präzis dargelegt wird. Nicht nur die Kinder, sondern auch die Katecheten müssen darum mit Ehrfurcht und gläubiger Unterwürfigkeit den Katechismus annehmen; und wenn der mündliche Vortrag des Katecheten diese Ehrfurcht vor dem Katechismus nicht ausspricht und ins Herz der Kinder pflanzt, so ist die Katechese mangelhaft. **Zweitens** dem Katecheten gegenüber ist der Katechismus überdies **Leitfaden und Grundlage** für den mündlichen Vortrag. Leitfaden, insofern der Katechet, welcher durch die missio canonica Stellvertreter des Bischofes (vicarius episcopi) vor den Kindern wird, in bezug auf Inhalt und Reihenfolge seiner Katechesen sich an denselben halten soll; Grundlage ist er, nicht wie der Ausgangspunkt, sondern wie der Zweck Grundlage ist, insofern nämlich das Verständnis der Wahrheit in der Fassung des Katechismus das Ziel ist, das der Katechet von allem Anfang vor Augen haben muß. Die ganze mündliche Katechese muß daher so ausgearbeitet sein, daß dadurch bei den Kindern ein möglichst gutes Verständnis erstlich der Katechismuswahrheit und dann des Katechismustextes erzeugt wird. In diesem Sinne ist der Katechet Exeget des Katechismus. **Drittens**, für die Kinder ist der Katechismus zugleich **Memorirbuch**, und insofern auch Lernbuch und Lernmittel. In der Fassung des Katechismus soll der Schatz der christlichen Lehre im Schrein ihres Gedächtnisses für das Leben hinterlegt werden. Der Katechismus kann aber nicht in dem Sinn als Lernmittel bezeichnet werden, als wäre er das vom Bischof vorgeschriebene Mittel, um den lernenden Kindern die christliche Lehre verständlich zu machen; da müßte der Katechismus ganz anders abgefaßt sein, viel ausführlicher im Umfang und kindlicher in der sprachlichen Form. Das Mittel zum Verständnis der Lehre ist vielmehr der mündliche Vortrag des Katecheten. Damit glaube ich die Bedeutung des Katechismus richtig charakterisiert und seine Autorität durchaus nicht herabgemindert zu haben; mancher wird mir vielleicht eher das Gegenteil vorwerfen.

Und nun frage ich, ob diese Stellung des Katechismus durch das in Rede stehende Prinzip irgendwie angetastet wird? Ich glaube nicht. Man könnte höchstens sagen, durch dasselbe werde der Hauptnachdruck auf das Verständnis der Katechismus**wahrheit** gelegt, und erst an zweiter Stelle auf das geistige Erfassen des **Textes**. Das gebe ich zu, aber darin liegt ja gerade ein Vorzug. Vor allem handelt es sich in der Katechese doch um das verständnisvolle, gläubige Erfassen der geoffenbarten **Wahrheit** und um deren Einführung ins praktische Leben der Schüler; und leichter als auf dieses kann man auf das volle Verstehen des mitunter schwierigen Textes verzichten.

Gibt nun allerdings der Grundsatz selbst keinen Anlaß zur Klage, so kann von der praktischen Ausführung des Grundsatzes in der M. M. nicht dasselbe gesagt werden; und das ist ihre **Hauptschwäche**. Auch hierin scheint die Methode durch das Vorbild, von dem sie ausgegangen, irregeführt worden zu sein; man hat, wie mir scheint, übersehen, daß der Katechismus doch etwas ganz anderes ist, als das Lehrbuch irgend eines profanen Schulfaches. Aber der Grund zur Beschwerde könnte unschwer gehoben werden: Man behandle die ‚Zusammenfassung' nicht als Nebenstufe, sondern als Hauptstufe und gebe ihr einen andern Namen, der den Katechismus irgendwie hervortreten läßt.

Ob es nicht besser wäre, die zwei Hauptstufen ‚Darbietung und Erklärung' in eine Hauptstufe, **Sacherklärung**, mit zwei Unterabteilungen, **Darbietung** und **Auslegung**, zusammenzufassen und derselben statt der Nebenstufe ‚Zusammenfassung' als weitere Hauptstufe die **Texterklärung** folgen zu lassen?

Auch in St.s Katechesen kommt der Katechismus gewiß zu wenig zur Geltung. Von dem Mangel der Methode in dieser Beziehung ganz abgesehen, hebt er in der Erklärung und Zusammenfassung den Katechismustext mit zu wenig Nachdruck hervor. Er benutzt allerdings in der ‚Erklärung' auch die Katechismusworte; allein es sollte wiederholt und eindringlicher geschehen[1]). Und warum sollte man bei Anführung derselben die Kinder nicht ausdrücklich aufmerksam machen, daß das eben Worte des Katechismus sind? Und warum könnte bei der Zusammenfassung nicht mit einer Bemerkung die Autorität dieser Worte hervorgehoben werden? Auf einen damit zusammenhängenden Punkt weist St., so weit ich gesehen, gar nicht hin, auf die **Beweiskraft** dieser Worte; und darin weicht er von der Methode, wie sie in den ‚Katechetischen Blättern' entwickelt wurde, ab

[1]) Im zweiten Bändchen sind die Textworte des Katechismus in der Erklärung gesperrt gedruckt; und das ist gut.

Dem Beweise ist in der M. M. keine eigene Stufe zugewiesen, weder eine Haupt- noch eine Nebenstufe. Für die Katechese der Kleineren ist es auch nicht notwendig: für sie ist Beweis genug das Wort des Katecheten und besonders das geschriebene Wort des vom Geiste Gottes gesetzten Lehrers der Diözese im Katechismus. Aber für die Kinder der letzten Jahrgänge ist eine tiefere Begründung (durch Entscheidungen der Konzilien und Päpste, durch schlagende Stellen aus der hl. Schrift 2c.) und mitunter selbst die Widerlegung von Einwürfen gegen den Glauben ganz notwendig. Allerdings können die Beweise nach dem Vorgange St.s in die Erklärung und Anwendung verflochten werden, und mitunter wird der beste Beweis in der aus einer Offenbarungsquelle geschöpften Darbietung liegen. Allein wenn der Begründung die gebührende Berücksichtigung in der Praxis werden soll, muß man sie in die Lehrstufenreihe aufnehmen. Spirago, dessen Lehrgang grundsätzlich mit der M. M. harmoniert, weist darum der Begründung eine eigene Stelle zu[1]. Am natürlichsten schließt sich dieselbe der Texterklärung an.

Woher diese auffallende Zurücksetzung einer besonders für unsere Zeit so wichtigen Funktion, wie die Begründung des Glaubens ist? Aus der schon öfter genannten Quelle. Bei den weltlichen Fächern der Volksschule ist die Begründung mit der Entwicklung (Darbietung) und Erklärung gegeben oder sie fällt ganz weg, wie etwa beim Geschichtsunterricht. Welchem Volksschullehrer fiele es ein, historische Belege anzuführen zur Erhärtung der historischen Tatsachen? Ferner spricht man nach dem Vorgang der weltlichen Didaktik fast nur von Begriffsbildung und nicht von Glaubenserkenntnis und Glaubensüberzeugung; um Begriffe zu bilden, bedarf es freilich keines Beweises, wohl aber um religiöse Überzeugung hervorzurufen.

Um kurz ein zusammenfassendes Urteil zu geben: Die Methode ist in ihren Grundzügen richtig, aber oder besser weil nicht neu; neu ist die starke Betonung derselben und zwar nicht von Seite der Theoretiker sondern der Praktiker; beides gereicht der Methode zu Lob und Verdienst. Die von der Herbart-Zillerschen Schule ererbten Fehler wird sie bald ablegen; dafür bürgt die Mäßigung und Bescheidenheit ihrer Hauptvertreter und deren Eifer für die Sache der Katechese. Vor allem wird man sich hüten müssen, daß die Methode nicht zur Schablone werde: freie Bewegung in der Me-

---

[1]) Spezielle Methodik des katholischen Religionsunterrichtes[2] (Trautenau, 1902) S. 80 ff

thode![1]) Die Kürze der Zeit, die Art des Stoffes, die Rücksicht auf die Schüler wird den Katecheten zu manchen Änderungen veranlassen: er wird mitunter Darbietung und Erklärung zusammenziehen; bei wichtigen Lehrpunkten wird er nach Spiragos Anweisung[2]) der Textlesung (Zusammenfassung) noch eine ausführlichere Sacherklärung folgen lassen; mitunter besonders in den höheren Klassen wird er selbst textanalytisch vorgehen.

Und was die Katechesen Stieglitz' betrifft, so kann man dieselben im allgemeinen gewiß als gelungene und verdienstliche Arbeit bezeichnen. Sie haben ihre Mängel: Der übernatürliche Zweck der Katechese tritt mitunter zurück; oft sind sie zu stoffreich und besonders zu reich an ‚Geschichten' zum Schaden der Einheit und wirksamen Kraft des Vortrages; sie nehmen teil an den Unebenheiten der Methode — aber man bedenke, daß ein Feld zu bebauen war, das schon lange brach gelegen, daß es der erste Versuch ist, der ja selten ganz gelingt. In den folgenden Auflagen (der Stoffreichtum macht die Katechesen zu einer guten Quelle für katechetische Predigten) werden die Unvollkommenheiten allmählich verschwinden.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Visitationsberichte der Diözese Breslau. Archidiakonat Breslau. Erster Teil der Veröffentlichungen aus dem fürstbischöflichen Diözesan-Archive zu Breslau. Nebst Visitationsordnungen herausgegeben von Dr. J. Jungnitz. Breslau. G. P. Aderholz, 1902. 803 S. in 4.

Was für die politische Geschichte die Archive der staatlichen Behörden, das sind für die Kirchengeschichte der Archive der Diözesen. Es finden sich in denselben außer den amtlichen Schriftstücken, welche sich auf die Ernennung von Pfarrern und andern kirchlichen Würdenträgern, auf Versetzungen und dergleichen kirchliche Amtsgeschäfte beziehen, auch mehr oder minder vertrauliche Briefe von Geistlichen und Laien an ihre Oberhirten, welche oft ein überraschend klares Licht werfen auf die kirchlichen Verhältnisse einer Diözese. Sie verdienen daher für die Kirchengeschichte gewisser Perioden und darunter besonders der Reformationszeit, welche noch in mancher Hinsicht nicht vollständig geklärt ist, mehr Be-

[1]) Vgl. Willmann, Didaktik[3], II, 379.
[2]) Spezielle Methodik[4], S. 77 ff.

achtung, als man ihnen bisher geschenkt hat. Leider ist ihre Benützung oft sehr erschwert, da es öfters unmöglich ist, in solchen Archiven zu arbeiten. Manchmal mag auch die Furcht, es könnte durch Benützung solcher Archive manches Ungünstige über die Geistlichkeit und ihre Hirten bekannt werden, einige Bischöfe zurückhalten, die Benützung derselben zu gestatten. Diese Furcht wäre sicher berechtigt, wenn es sich um Gewissensgeheimnisse handeln würde. Aber Akten, die solche Geheimnisse betreffen, werden nicht in Archiven aufbewahrt; es handelt sich da nur um öffentliche Vergehen, die vor den geistlichen oder weltlichen Richtern verhandelt wurden und mehr oder weniger Aufsehen erregt hatten. Sie sind allerdings durch die Zeit in Vergessenheit geraten, aber man kennt doch die allgemeinen Verhältnisse jener Zeiten und übertreibt je nach dem Standpunkte die gute oder schlechte Seite derselben. Da ist es oft unbedingt notwendig, die falschen Aufstellungen und Behauptungen durch Vorführung einzelner Tatsachen zu berichtigen, was nur durch Herbeiziehen der Akten geschehen kann. Es ist deshalb von großer Bedeutung, daß in neuester Zeit nicht nur durch die Güte des Papstes das vatikanische Geheimarchiv, sondern auch die meisten Diözesan-Archive den Gelehrten zugänglich geworden sind. In einigen Diözesen ist man noch weiter gegangen und hat durch den Druck manche wichtige Stücke dieser Archive der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Sehr eifrig wurde in dieser Beziehung in der Diözese Breslau gearbeitet. Schon Kastner hat in seinem Archiv für die Geschichte des Bistums Breslau sehr Brauchbares geboten. In jüngster Zeit hat sich Dr. J. Jungnitz um die Geschichte derselben verdient gemacht. In den Lebensbeschreibungen der Bischöfe Gerstmann und Sebastian von Rostock, ferner des Archidiakonus Gebauer hat er viele Aktenstücke wenigstens im Auszuge mitgeteilt. Nun beginnt er mit dem vorliegenden Bande die Veröffentlichung der Visitationsberichte des Archidiakonates Breslau.

Den Text derselben gibt er vollständig ohne irgend welche Kürzungen, obwohl die Bedeutungslosigkeit des Inhaltes an manchen Stellen, Auslassungen oder Kürzungen die Brauchbarkeit des Werkes kaum vermindert hätten. Die Schreibweise dieser lateinischen Berichte hat der Herausgeber vollständig den heute üblichen Regeln angepaßt. Den Visitationsberichten schickt J. fünf Visitationsordnungen voraus, welche sehr geeignet sind, das Verständnis der Berichte zu erleichtern. In der Einleitung bietet er eine kurze Geschichte der Visitationen.

In den räumlich ausgedehnteren Diözesen des Römisch-Deutschen Kaiserreiches und besonders im ehemaligen Königreiche Böhmen wurden die Visitationen selten vom Bischofe oder Erzbischofe selbst, sondern meist durch die Archidiakone vollzogen. Zu diesem Zwecke waren die Diözesen in mehrere Archidiakonate geteilt, welche ein Erzpriester, gewöhnlich Archidiakon genannt, zu überwachen hatte. Die Diözese Breslau hatte vier Archidiakonate. Die Aufgabe des Erzpriesters oder Archidiakons war es, mit Erlaubnis oder im Auftrag des Oberhirten alle Pfarrer und Seelsorgsgeistlichen und teilweise auch die Orden seines Sprengels zu visitieren und insbesondere darauf zu sehen, ob der Geistliche durch Wort und gutes Beispiel das Volk zum christlichen Wandel anleite, Sonntags das Vaterunser und Glaubensbekenntnis lehre, die Fest- und Fasttage verkünde, die Sakramente würdig spende, in der Kirche alles in geziemender Ordnung halte u. s. f. Über jene Geistlichen, welche durch ihren schlechten Lebenswandel Ärgernis erregten, besonders über solche, welche die priesterliche Keuschheit nicht beobachteten, durfte er Strafen verhängen; nur die ihm gleichstehenden Domherren waren ausgenommen und unmittelbar dem Bischof unterstellt. Auch über die Laien hatte der Archidiakon ein gewisses Überwachungsrecht, insoferne er nämlich befugt war, öffentliche Ärgernisse abzustellen und besonders unsittliches Zusammenleben, Wucher, Meineid, Wahrsagerei und dergleichen zu bestrafen. Diese schwierige Aufgabe mag manche abgehalten haben, ihrer Pflicht nachzukommen. Bezeichnender Weise unterblieben die Visitationen gerade zur Zeit des tiefsten Verfalls der schlesischen Kirche, nämlich zur Zeit der durch Luther in Deutschland herbeigeführten kirchlichen Umwälzung. Weder die Bischöfe noch die Priester standen in jener Zeit, einzelne ausgenommen, auf der Höhe ihrer Aufgabe. Mehr als ein halbes Jahrhundert unterblieben alle Visitationen. Erst als das Konzil von Trient in dieser Beziehung neue Anordnungen erlassen, und durch die Fürsorge der katholischen Habsburger wieder bessere Bischöfe eingesetzt worden waren, begannen sie langsam wieder aufzuleben. Am 1. Dezember 1570 ordnete der Bischof Kaspar von Logau, von seinem Domkapitel gedrängt, nach langer Unterbrechung eine Visitation an. Sie scheint auch in der Tat stattgefunden zu haben, aber die Berichte darüber fehlen. Sein Nachfolger, Bischof Martin von Gerstmann, ließ zur Vorbereitung auf eine Diözesansynode 1579 von den Archidiakonen eine Visitation der Diözese vornehmen.

Den Plan dazu entwarf der Breslauer Archidiakonus Theodor Lindanus. Der Visitator sollte sich darnach nicht bloß mit der Aufzeichnung der Kirchengeräte, Beschreibung der Gebäulichkeiten und der Feststellung des Einkommens der Geistlichen befassen, sondern auch mit ihrem Lebenswandel, ihrer Befähigung zu dem Amte, mit der Art, wie sie in der Spendung der Sakramente, Aufbewahrung des Allerheiligsten, Krankenbesuch, Kindertaufen, Predigten und Katechesen u. s. w. sich verhalten und das kirchliche Leben in der Gemeinde pflegen. Da diese Anweisung wenigstens teilweise beobachtet wurde, so bietet der Bericht des Visitators (S. 59 ff.) wirklich auch einigen Aufschluß über das Leben und die Bildung mancher Priester, die sittlichen Verhältnisse in den Pfarrgemeinden, die Einrichtung der Schulen, die Beobachtung der Zeremonien, Aufbewahrung des heiligsten Sakramentes und andere für die Bewertung des kirchlichen Lebens jener Zeit wichtige Dinge. Viele, aber nicht alle Priester waren schlecht; andere dagegen waren sehr fleißig in ihrem Amte und errangen die Zufriedenheit der ihnen anvertrauten Gemeinden (S. 61. 71. 77. 79. 82). Hätte man nicht bloß diesen einen, sondern eine ganze Reihe von Visitationsberichten aus dem sechzehnten Jahrhundert, so könnte man den Zusammenhang der Ausbreitung der Reformation mit dem Verhalten der Geistlichkeit wenigstens annähernd feststellen.

Auch zur Schulgeschichte jener Zeit enthalten einige Berichte bemerkenswerte Beiträge (77—79). Sonst herrschen auch in diesem Berichte die Verzeichnisse der Kirchengeräte, Aufzeichnungen über das Einkommen der Pfarrer und andere wenig belangreiche Nachrichten vor.

Der nächste Visitationsbericht stammt aus dem Jahre 1638, ist also ein halbes Jahrhundert später und unter ganz veränderten Verhältnissen entstanden. Der dreißigjährige Krieg wirft seine düsteren Schatten auf die Pfarreien Schlesiens und hindert ihren Aufschwung. Der Visitator fand viele Ruinen und großes Elend in den Pfarrgemeinden. Auch die folgenden Berichte aus dem Jahre 1651/52 lauten noch sehr trostlos. Was von dem großen Abfall des sechzehnten Jahrhunderts noch gerettet worden war, war in den Verheerungen des Krieges ganz oder teilweise untergegangen. Der Anblick des Elendes, welches die Zeitereignisse mit sich gebracht hatten, weckte den Tateneifer bei der Geistlichkeit. Man arbeitete jetzt viel eifriger an der so notwendigen Erneuerung der Diözese. Die Synode von Neisse 1653 legte den Grund zu derselben. Leider bietet der

Visitationsbericht des Archidiakonus Neander aus dem Jahre 1566 ungeachtet seines großen Umfanges fast gar keinen Stoff zur Beurteilung des sittlichen und kirchlichen Fortschrittes des Archidiakonates Breslau. Er verliert sich fast ganz in Aufzeichnung oft der wertlosesten Dinge. War es der Mühe wert, diesen Bericht in seinem ganzen Umfange der Öffentlichkeit zugänglich zu machen? Nur die Visitationen der Klöster und die bei solchen Gelegenheiten getroffenen Anordnungen sind von größerer Bedeutung. Dennoch verdient die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit des Verfassers in Wiedergabe des Textes alle Anerkennung. Für die Geschichte der einzelnen Pfarrgemeinden enthält der Band oft wertvolle Beiträge.

Prag. Alois Kröß S. J.

Studien-Stiftungen im Königreiche Böhmen. Prag 1894—1902. Verlag der k. k. Statthalterei. Zehn Bände, reichend vom J. 1583—1884.

In der Sitzung vom 16. Jänner 1886 hatte der Landtag des Königreiches Böhmen den Beschluß gefaßt, die Stiftungsurkunden aller in Böhmen bestehenden Stipendien für Mittel- und Hochschulen und verwandte Anstalten sammeln und im Urtexte herausgeben zu lassen. Seit dem Monate Jänner 1892 ist Anton Peter Ritter von Schlechta mit der Leitung der Herausgabe betraut. Nur Studentenstiftungen finden Aufnahme, nicht Stiftungen für Volks- und Bürgerschulen oder für Fachlehranstalten. Die Reihenfolge, in welcher die Stiftungen behandelt werden, ist die zeitliche. Als maßgebend für die Einreihung galt der Zeitpunkt der Stiftung, und wo dieser nicht festgestellt werden konnte, das Datum des Stiftsbriefes, des Testamentes oder der sonstigen Widmungsurkunde.

Den Stiftsbriefen und sonstigen zur Stiftung gehörigen Akten wird eine kurze Einleitung in deutscher und tschechischer Sprache vorausgeschickt, welche das Notwendigste über die Entstehung und den Inhalt der Stiftung enthält. Zum Schlusse wird bemerkt, aus welchem Archive die aufgenommenen Akten stammen. Die Urkunden sind in der Regel dem vollen Wortlaute nach aufgenommen, nur dann, wenn eine einzelne Urkunde außer dem auf die Stiftung bezüglichen Bestimmungen auch noch andere mit der Stiftung in keinem Zusammenhang stehende Bestimmungen enthält, werden diese ausgeschieden. Wenn die Originalien in den betreffenden Archiven nicht

mehr vorhanden waren, benützte man meist beglaubigte oder sonst verläßliche Abschriften oder andere zur Beglaubigung der Stiftung ausreichende Schriftstücke. In der Einleitung gibt der Herausgeber einen kurzen Überblick über die Verwaltungsgeschichte der Stiftungen seit den Zeiten Josefs II.

Wenn auch diese Sammlung zunächst hauptsächlich für praktische Zwecke berechnet ist, um den Beamten, Professoren, Geistlichen und andern, welche sich mit Verteilung von Stipendien zu befassen haben, einen Überblick zu verschaffen, so hat sie doch auch für die Wissenschaft ihren Wert. Namentlich bietet der erste Band mehrere Stiftungsbriefe von Jesuitenkollegien und Studentenkonvikten, Stiftungen von Freiplätzen in denselben und Bestimmungen über die Art der Erziehung ihrer Zöglinge. Der ganze erste Band ist ein Beweis, welchen hervorragenden Anteil die Geistlichkeit des Landes an solchen Werken hatte.

Im 19. Jahrhundert mehrte sich die Zahl der Stiftungen so erheblich, daß sie auf sieben Bände verteilt werden mußten. Sie unterscheiden sich aber von den Stiftungen früherer Jahrhunderte meist dadurch, daß sie für einzelne Studenten, nicht mehr für Konvikte oder Seminarien bestimmt sind. Die Stifter sind meist Private, darunter auch einige Geistliche.

Prag. Alois Kröß S. J.

Jakob Ecker, **Porta Sion.** Lexikon zum lateinischen Psalter (Psalterium Gallicanum) unter genauer Vergleichung der Septuaginta und des hebräischen Textes mit einer Einleitung über die hebr.-griech.-latein. Psalmen und dem Anhang: Der apokryphe Psalter Salomons. Trier, Paulinus-Druckerei, 1903 Pr. brosch. Mk. 17.50, geb. Hlbfr. Mk. 20.50. (Gr. 8°. S. VIII + 234* + Sp. 1935).

Seitdem die Meister der katholischen Psalmenexegese deutscher Zunge im 19. Jahrhundert, ein Reinke, Reischl, Schegg, Thalhofer, Wolter, dahingegangen sind, hat die Arbeit am Psalmenbuche keineswegs geruht. Die unten am Rande angegebenen Titel von Psalmenwerken[1]) lassen erkennen, wie eifrig, bald in größeren selbständigen

[1]) Es dürfte den Lesern der theol. Zeitschrift vielleicht nicht unangenehm sein, wenn den deutschen Autoren auch der eine und andere aus-

Kommentaren, bald in einfachen, sinngetreuen Übersetzungen die kanonische Liedersammlung des hebräischen Altertums, dieses Gebet- und Sangbuch der Kirche Christi, sowohl theologisch gebildeten Kreisen als auch der Laienwelt vermittelt und nahe gelegt wurde.

Wieder ist mit dem oben angeführten Werke ein Psalmenkommentar erschienen, der uns in das Verständnis und in den Geist der Sionslieder einführt. Originalität mit Gelehrsamkeit, Geistesschärfe mit Herzenswärme verbindend, bietet er Altes aber nicht Veraltetes und Neues in ganz neuer Form, und übertrifft alle seine Vorgänger an Reichhaltigkeit, Gediegenheit und Aktualität.

Vier Seiten begeisterter Vorrede, 234 Seiten Einleitung zum Psalmenbuch, 1867 Spalten für das Psalterlexikon und auf weiteren 64 Spalten ein Anhang mit dem apokryphen Psalter Salomons lassen schon im Vorhinein die ungeheure Arbeit ahnen, die im Buche aufgespeichert vorliegt.

Es ist ein durchaus origineller Gedanke, einen Psalmenkommentar als Spezial-Wörterbuch erscheinen zu lassen. Dadurch kommt das

---

ländische beigemischt wird, der an der katholischen Psalmenarbeit sich beteiligte. Gustav Bickell, Dichtungen der Hebräer. III. Der Psalter. Innsbruck. Wagner 1883. — L. Claude Fillion, Les Psaumes commentés d'après la Vulgate et L'Hébreu. Paris. Letouzey et Ané. 1893. — Beda Grundl O. S. B., Das Buch der Psalmen für das deutsche Volk bearbeitet. Augsburg. Huttler(-Seitz). 1898. — Gottfried Hoberg, Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. Freiburg. Herder. 1892. — Joh. Langer, Das Buch der Psalmen in neuer und treuer Übersetzung. 3. Aufl. Freiburg. Herder. 1889. — Salvatore Minocchi, J Salmi tradotti dal testo Ebraico comparato colle antiche versioni con introduzione e note. Firenze. Seeber. 1895. — S. Minocchi, Storia dei Salmi I (Studi Relig.) 1902, 5. p. 385—411. — Melchior Mlčoch, Psalterium seu Liber Psalmorum juxta Vulgatam Latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis, quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. Olomucii 1890. — Auf dem Werke Mlčochs beruht das schöne anonyme Werklein: ‚Die Psalmen'. Sinngemässe Übersetzung nach dem hebräischen Urtext. München u. Wien. Roth. 1903. — J. M., Psallite sapienter (Psalliret weise). U. O. U. Kurze Betrachtungen zur Morgen-Andacht für Psalmenfreunde. Augsburg. Huttler. 1887. — Jos. Niglutsch, Brevis explicatio Psalmorum. Tridenti. Seiser. Edit. 2. 1897. — F. C. Ceulemans, Introductio et commentarius in Psalmos. Mechliniae. Dessain. 1900.

neue Werk Eckers wahrhaft einem Bedürfnis entgegen, dessen Befriedigung man in anderen Psalmenkommentaren vergebens sucht, und es zeigt damit eine Selbständigkeit und Notwendigkeit inmitte der reichen Psalmenliteratur. Andererseits aber werden trotzdem die gewöhnlichen Kommentare mit ihrer fortlaufenden Textinterpretation aus ihrer Stellung und ihrem guten Rechte nicht verdrängt; vielmehr vertragen sie sich mit dem neuen Konkurrenten ganz gut. Das ‚Psalterlexikon‘ (Sp. 1—1864) ist eigentlich ein Sammelkommentar in lexikalischer Anordnung zu den einzelnen Psalmen und Psalmversen nach dem Texte der Vulgata. Die in den Psalmen vorkommenden Wörter sind in alphabetischer Reihenfolge angeführt und, wo nötig, erklärt. Die einzelnen Psalmverse erhalten dann ihre Erklärung und Übersetzung je unter dem charakteristischen Stichworte. Sind mehrere Stichworte für den Vers möglich, so gibt das Lexikon in diesem Falle einen Hinweis auf das Wort, unter dem der Vers jeweilig behandelt wird. Es mag dies hie und da einem etwas unbequem erscheinen und als Nachteil des vom Verfasser adoptierten Systems erscheinen. Aber es hat auch seine reellen Vorteile. Gar oft möchte der Priester, der Prediger oder sonst jemand über eine Psalmenstelle rasch Auskunft haben, ohne gerade die genaue Zitation derselben zu wissen. Durch unser Psalterlexikon gelangt er ohne Schwierigkeit zum gewünschten Ziele. Einen anderen aber, noch höher anzuschlagenden Vorteil bietet Eckers System. Viele Wörter und Ausdrücke haben in der Vulgata und speziell in den Psalmen eine eigentümliche und oft auch mannigfaltige Bedeutung. Ist man nun veranlaßt im Psalterlexikon nachzuschlagen, so lernt man Wort und Ausdruck in den verschiedenen Verwendungen kennen; man wird auf leichte Weise, en passant, tiefer in den Sprachgeist der Vulgata eindringen, und durch die Verwertung der Vulgata auch zu einer besseren Verwertung des göttlichen Wortes und zwar namentlich der Psalmen gelangen. Eckers Psalterlexikon ist in dieser Rücksicht ein ausgezeichnetes Hilfsmittel.

Die ‚Porta Sion‘ strotzt von Gelehrsamkeit. Die vielen tausend Zitate, die mit peinlicher Genauigkeit angeführt sind, machen das Werk zu einer wertvollen Fundgrube für das Psalmenstudium. Seiner Übersetzung fügt der Verfasser gewöhnlich die bemerkenswertesten Auffassungen und Erklärungen alter und neuer Kommentatoren bei und selbst die alten jüdischen Erklärungen kommen zur verdienten Hervorhebung. Die Worte anderer führt der Verfasser stets im Originaltext an. Daher treffen wir bei der Erklärung eines Wortes oder

Verses fast regelmäßig außer dem deutschen und lateinischen Idiom auch das griechische, häufig das hebräische, syrische, targumische, arabische, auch die italienische, französische, englische Sprache kommt zur Geltung. Den arabischen Zitaten ist fast immer eine deutsche Übersetzung beigegeben oder wenigstens der Sinn in einem einleitenden Satze zur Genüge angedeutet.

Die Einleitung (S. 1*—234*) zum Psalterlexikon behandelt in ausführlicher Weise die Fragen und Probleme des Psalmenbuches als da sind: Der Psalter im Kanon, Titel des Psalmenbuches, Zählung der Psalmen, Fünfteilung des Psalters, Sammlung der Psalmen, Die Psalmenüberschriften, Ursprung der Psalmen, Kritik und Hyperkritik, Charakter der Lieder, Musikalische Notizen, Liturgischer Gebrauch, Urtext, Geschichte des Textes, Zur Kritik des Psalmentextes, Zur Form der hebräischen Poesie, Hebräische Metrik, Die griechisch-lateinische Übersetzung, Messianische Psalmen, Psalmenliteratur. Ecker beherrscht seinen reichen Stoff vollständig und versteht es in der Meinungen Flucht mit weiser Mäßigung die leitenden Punkte auszuzuwählen und in klarer bündiger Form zu entwickeln. Das Urteil ist besonnen, maßvoll und im guten Sinne konservativ. Seine Gedanken sind kristallhell, seine Sprache durchaus edel, von dem wohltuenden Hauche religiöser Weihe durchzogen. Wie erquickend ist z. B. gleich der erste Abschnitt ‚Der Psalter im Kanon' von dem ‚Reisehandbuch des armen Erdenpilgers auf dem steilen Weg zur seligen Ewigkeit'! Wie herrlich ist die Auslese der Urteile aller Zeiten über die Psalmen in der Anmerkung 2 S. 1* ff.! Bisweilen räumte er auch der Ironie und berechtigtem Spotte einen Platz ein gegenüber den Aufstellungen der Hyperkritik und Scheinkritik. Seine Kritik ‚zur Kritik des Psalmentextes' schließt Ecker mit den Worten: ‚Diese kleine Auswahl „kritischer" Textemendationen veranschaulicht hinreichend die Willkür, mit der man den masorethischen Text mißhandelt. Die vernünftigen Verbesserungen werden größtenteils bei der Besprechung des griechisch-lateinischen Textes angegeben' (S. 118*).

Es sei noch hinzugefügt, daß auch der Druck und die Ausstattung des Werkes vorzüglich sind. Die zahlreichen Mittel moderner Buchdruckerkunst sind ausgiebigst verwendet, um ein rasches Auffinden des Gesuchten zu ermöglichen und einen leichten Überblick über das Vorhandene zu gewähren. Die Sorgfalt, mit welcher der Druck überwacht wurde, verdient alle Anerkennung. Der oben markierte Preis ist angesichts des mannigfaltigen zur Verwendung gekommenen Typen

schatzes überaus billig. Die Paulinusdruckerei hat eine Musterleistung zutage gebracht.

Von Druckfehlern ist beinahe nichts zu merken. Nur S. 6* steht נבִיאִים statt נְ; S. 86: praesertim eum statt cum. Sp. 781 steht diculo anstatt diluculo. Sp. 863 juvexisse anstatt invexisse.

Eine schöne Beigabe zum großen herrlichen Werk ist der ‚apokryphe Psalter Salomons' mit seinen 18 Liedern. Ecker gibt den griechischen Text samt deutscher Übersetzung und einer Einleitung und einem philologisch-kritischen Kommentar (Sp. 1870—1931).

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.



Analekten.

Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, lautet die Überschrift einer überaus fleißigen und gründlichen Abhandlung, erschienen in den Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte (herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch) III. Bd. 4. Heft (Mainz 1903). Sie ist eine Erstlingsschrift des Rektors der Kantonsrealschule in St. Gallen Dr. Alois Scheiwiler, eines noch jungen, aber vielversprechenden Gelehrten. Anstoß dazu hat die seinerzeit viel besprochene Publikation Harnacks gegeben: ‚Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin', deren ganzes Ergebnis in die beiden bisher unerhörten Schlußfolgerungen ausläuft: 1. Die älteste Kirche sei gleichgültig gewesen gegen das Element des Weines, und 2. die Stiftung des Herrn sei ursprünglich so verstanden worden, daß ihr Segen nicht in gesetzlicher Weise an Brot und Weine hafte, sondern an Essen und Trinken d. h. an der einfachen Mahlzeit' (S. 1). Selbst protestantische Gelehrte erhoben sich gegen diese gewagte Hypothese, doch beschränkten sie sich entsprechend den Aufstellungen jener Schrift auf den Nachweis, daß bei Justin die Abendmahlselemente nicht Brot und Wasser sind. Dr. Scheiwiler aber untersucht in dieser Abhandlung das gesamte Material, das aus den ersten drei Jahrhunderten des Christentums über die Eucharistie zu Gebote steht, und beschäftigt sich namentlich mit der doppelten Frage: 1. Welche galten den Zeugnissen dieser Zeit zufolge als notwendige Elemente der Eucharistie? 2. Was für eine Auffassung von deren Bedeutung tritt uns daraus entgegen? Mit peinlicher Sorgfalt durchgeht er alle Stellen

jener Zeugen, die kirchlichen Kreisen angehören, namentlich der Lehre der 12 Apostel (S. 6—17), der hl. Ignatius von Antiochien (S. 17—26), Justin (S. 26—43), Irenäus (S. 43—56), der Alexandriner Clemens und Origenes (S. 56—86), des hl. Hippolytus, Tertullians (S. 87—105) und des hl. Cyprian (S. 105—119). Nicht nur führt er deren Zeugnisse an, die für die katholische Lehre günstig klingen, sondern auch alle jene, die oft nicht geringe Schwierigkeit bieten und eben deswegen von den Gegnern besonders betont und ausgenützt werden. Mit allem Scharfsinn sucht er dieselben ihnen zu entreißen und mit dem katholischen Dogma und den anderswo klar ausgesprochenen Ansichten dieser Schriftsteller in harmonischen Einklang zu bringen. Es wird kaum eine Stelle über die Eucharistie bei ihnen sich finden, die er nicht berührt und nach dem Zusammenhang, Sprachgebrauch und anderen in Erwägung zu ziehenden Rücksichten vorteilhaft beleuchtet. Er wirft auch einen kurzen Blick auf die monumentalen Zeugnisse, worunter die Abercius-Inschrift, die der Verfasser mit Recht trotz gegnerischer Auslegungskünste von der Eucharistie versteht, wohl die wichtigste ist. Im 2. Teile wendet er sich den Dokumenten zu, die aus zweifelhaft kirchlichen oder sicher häretischen Kreisen stammen (judenchristliche und gnostische Sekten S. 132—158); apokryphe Apostelakten (S. 152—165). Zuletzt widmet er in einem eigenen Abschnitt (S. 165—175) der für diese Frage bedeutungsvollen Erscheinung der Aquarier, von denen der 63. Brief des hl. Cyprian handelt. Zum Schlusse faßt er das Ergebnis seiner mühevollen Arbeit kurz zusammen: ‚Wir haben aus der großen Reihe von Zeugnissen gesehen, daß die alte Kirche die lebendige Überzeugung hatte, es komme bei der eucharistischen Feier vor allem auf die Elemente, nicht auf die Mahlzeit als solche an; der Segen hängt an der Mahlzeit, am Genusse, doch nur, weil es eben diese bestimmte Mahlzeit ist mit den eucharistischen Elementen. Wir haben auch gefunden, daß man keineswegs gleichgiltig war, was für Elemente genommen würden; Brot und Wein (mit Wasser gemischt) waren aufs strengste durch den kirchlichen Kanon vorgeschrieben. Wo diese Bestimmung nicht beachtet wurde, sei es in unkirchlichen, sei es in entlegeneren kirchlichen Kreisen, da erhebt sich die Kirche einmütig dagegen und erklärt eine solche Feier für null und nichtig‘ (S. 176). Dieses Resultat ist ganz entgegengesetzt dem, welches Harnack in seiner oben zitierten Schrift auf Grund des von ihm untersuchten Materials S. 136—144 bietet. Der Verf. behandelt seinen Stoff sachlich und ruhig, enthält sich jeder verletzenden Bemerkung, wenn auch die willkürlichen und gar nicht voraus-

setzungslosen Erklärungen der Lehre und Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller, wie die Gegner sie bieten, zu scharfer, wohlverdienter Kritik nicht selten Anlaß geboten hätten. Möge der begabte Verfasser sein reiches Wissen noch öfter zur Lösung theologischer Streitfragen verwenden und verwerten.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Von **Hurters Nomenclator literarius theologiae catholicae** ist ein neuer Band erschienen (Innsbruck 1903, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung XVI, 1100 Sp., LXX), der Reihenfolge des Erscheinens nach der fünfte, dem Inhalte nach der erste, denn er befaßt sich mit den christlichen Schriftstellern seit Beginn der Kirche bis Anselm († 1109). Deswegen wird er auch auf dem Titelblatt bezeichnet als erster einer neuen dritten Auflage des ganzen Werkes, dem dann die folgenden Bände neu bearbeitet in chronologischer Reihenfolge sich anschließen sollen. Der soeben erschienene Band steht den anderen an Umfang bedeutend nach, obwohl er eine ungleich längere Periode (gegen 1000 Jahre) behandelt. Der Grund hievon ist leicht zu erraten, da der Schriftsteller in jenen Zeiten, die weniger schreibselig waren, nicht so viele sind, ja Jahrzehnte sich finden, in denen kaum einer namhaft gemacht werden kann. Für die ersten 6—7 Jahrhunderte war die Arbeit leicht, da Patrologien, wie die von Nirschl, Feßler-Jungmann, besonders die von Bardenhewer, nichts zu wünschen übrig lassen und keinen Schriftsteller übergehen. Von dieser Glanzperiode der Väter stechen die folgenden Jahrhunderte bis Anselm durch ihre Dürftigkeit ab, wie das auffallend auf den ersten Blick die dem Buche beigefügten chronologischen Tabellen zeigen. Diese weisen von Gregor dem Großen († 604) bis gegen Anfang des 12. Jahrhunderts nur zwei oder drei Theologen ersten Ranges auf (Isidor von Sevilla † 636, Johannes von Damaskus † in der Mitte des 8. Jahrh. und Petrus Damianus † 1072), nur ungefähr 13 zweiten Ranges (darunter der hl. Maximus Bekenner † 662, der ehrw. Beda † 735, der hl. Germanus, Patriarch von Konstantinopel † 740, hellstrahlendes Licht und feste Säule der orientalischen Kirche, der hl. Theodor von Studion † 826, der hl. Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel, † 826, Rabanus Maurus † 856, Lanfrank † 1089 u. s. w). Dogmatik ist nicht viel vertreten. Der Monotheletismus, und dann der Bildersturm im Orient, im Occident die Irrlehren der Adoptianer und des

Berengarius († 1088) hinsichtlich der Eucharistie, auch der von Gottschalk im 9. Jahrhundert angeregte Streit über die Vorherbestimmung haben einige recht nützliche Schriften veranlaßt. Vielleicht das wichtigste Werk dieser ganzen Zeit sind die vier Bücher De fide orthodoxa des Johannes von Damaskus, die in knapper Form die Errungenschaften früherer Jahrhunderte bieten und einen ersten Ansatz bilden zu einer systematischen Dogmatik, weswegen er auch der ‚griechische Lombardus' genannt wurde. An Geist, Scharfsinn und Wissen steht ihm Leontius nicht nach, doch fällt dessen Blütezeit in eine frühere Periode (6. Jahrh.) als die, welche wir hier im Auge haben. — Exegeten finden sich in nicht großer Anzahl. Einiges haben auf diesem Gebiete geleistet die hl. Isidor von Sevilla, Julian von Toledo († 690) und Johannes von Damaskus, schon mehr Ökumenius, dessen Blütezeit schwer zu bestimmen ist und der leider monophysitischen Irrtümern huldigte, der ehrw. Beda, nach Cornely der beste Exeget seiner Zeit, ja einer der besseren Schriftausleger aller Zeiten, Walafried Strabo († 849), der mit seiner Glossa ordinaria durch Jahrhunderte die Schule beherrschte. Alcuin († 804), Haimo, Bischof von Halberstadt († 853), Florus, treuer und tatkräftiger Diakon von vier Lyoner Bischöfen († um 860), der sich auch einen Namen machte im Prädestinationsstreite, Berengaudus (bl. im 9. Jahrh.), dessen Auslegung der geheimen Offenbarung Bossuet sehr schätzte und benutzte, Paschasius Radbertus († 865), Atto, Bischof von Vercelli († 960), Lanfrank, der hl. Bruno, Stifter der Karthäuser († 1101) u. s. w. An Fleiß hat alle übertroffen Rabanus Maurus, der des Griechischen, Hebräischen und Chaldäischen kundig, weitläufigere Erklärungen beinahe aller heiligen Schriften des A. und N. Testamentes aus den Werken der Väter katenenartig zusammenstellte. — Unter der Aufschrift Kirchengeschichte finden sich die meisten Namen verzeichnet, aber bei näherer Prüfung stoßen wir auf eine unübersehbare Menge von Hagiographen, deren Leben der Heiligen wenig historischen Wert besitzen, weil sie, ohne hinreichende Kritik auf guten Glauben hin geschrieben, viel Legendenhaftes enthalten. Doch gibt es nicht wenige schätzenswerte Ausnahmen. Für die Zeitgeschichte wichtige Werke hinterließen der ehrw. Beda, der Vater der englischen Geschichtschreibung, der Lehrer und Meister seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte, Paulus Warnefrid († 797), der hl. Theophanes Bekenner († 817), der hl. Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel († 826), Einhard († 840), der in klassischem Stile das Leben Karl d. Gr. beschrieben hat; Hincmar von Rheims († 882),

Flodoard († 966), Luitprand († 972), Widukind (bl. in der 2. Hälfte des 10. Jahrh.), Hermann, der, obwohl lahm, in verschiedenen Wissenschaften und Künsten sich auszeichnete und um sein Krankenlager eine Schar strebsamer und tüchtiger Schüler sammelte († 1054), worunter besonders sein Freund, Mitbruder, Biograph und Fortsetzer Berthold genannt zu werden verdient, Adam, Kanonikus von Bremen (bl. um 1076), und, um andere zu übergehen, Bernold, feuriger Anhänger und einer der gelehrtesten und beredtesten Verteidiger der Reform Gregors VII. († 1100). — Unter den Päpsten ragen hervor durch Seelengröße und Tatkraft Nikolaus I., den auch die Nachwelt ‚den Großen' nennt († 867), und Gregor VII. († 1085). Übrigens achtunggebietende Gestalten sind auch der edle Dulder Martin I. († 655), die beiden Heiligen Gregorius II. († 731) und III. († 741), Hadrian I. († 795) und II. († 872), Johannes VIII. († 882), der gelehrte Silvester II. († 1003), der hl. Leo IX. († 1054) und der sel. Urban II., der den ersten Kreuzzug beschloß († 1099). — Von der praktischen Theologie, inwiefern sie sich zu einer eigenen von der Dogmatik abgezweigten Wissenschaft ausgebildet, finden sich in dieser Zeit kaum Anfänge. Vorbereitende Arbeiten bieten die Sammlungen der Konzilienbeschlüsse und päpstlichen Erlässe, die wir den Verfassern der Bußbücher, verschiedener Lebensregeln, namentlich Burchard, Bischof von Worms († 1025), Anselm, Bischof von Lucca († 1086), den Kardinälen Atto und Deusdedit († 1099), die treu zu Gregor VII. hielten, verdanken.

In der Vorrede gesteht der Verfasser offen, kein fertiges Werk zu liefern. Ein solches übersteigt, soll es allen Anforderungen, die die wissenschaftliche Kritik in unsern Tagen an ein derartiges Nachschlagewerk stellt, genügen, die Kräfte eines Einzelnen und erheischt das Zusammenwirken einer gelehrten Gesellschaft. Seine Absicht ist nur eine Vorarbeit oder einen Vorwurf eines verläßlichen Nomenklators der gesamten katholischen Theologie zu bieten. Möge ein Anderer es sich zur Lebensaufgabe machen, denselben zu revidieren, zu feilen, zu ergänzen, um für strebsame Theologen ein nützliches Hand- und Hülfsbuch herzustellen. Der Verfasser berücksichtigt dann ferner in der Vorrede einige ganz sonderbare Zumutungen, die ihm von gewissen Rezensenten gemacht worden sind. Hier wieder darauf einzugehen, halten wir für überflüßig.

H.

Die Ketzertaufangelegenheit auf den Konzilien von Arles und Nicäa. In den verschiedenen Besprechungen, welche unsere vor zwei Jahren erschienene Schrift ‚Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien von Arles und Nicäa' (Mainz, Kirchheim) zuteil geworden sind, ist nirgends der Versuch gemacht worden, an den gewonnenen Resultaten zu rütteln, im Gegenteil haben angesehene Rezensenten ausdrücklich ihre Zustimmung erklärt. So Hurter in dieser Zeitschrift 1902, S. 378, Hugo Koch im Allgemeinen Literaturblatt 1902, Nr. 19, Sp. 579, Pfeilschifter in der Literar. Rundschau 1902, Nr. 6, Sp. 178 f., Weyman im Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1901, S. 791, Heimbucher in der Theolog.-prakt. Quartal-Schrift 1903, S. 162, Pieper in der Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1902, Nr. 31, die Rezensenten in der Theolog.-prakt. Monats-Schrift Jahrg. 12, S. 515, in der Liter. Beilage zur Köln. Volkszeitung 1902, Nr. 9.

Neuestens hat jedoch Knöpfler in der Theol. Revue 1903, Nr. 8, Sp. 242 f. gerade gegen die Hauptresultate unserer Arbeit eine ablehnende Stellung eingenommen, und bei dem Ansehen, dessen sich der Münchener Kirchenhistoriker und Bearbeiter der Hefele'schen Konziliengeschichte in weiten Kreisen erfreut, dürfte es angezeigt sein, die erhobenen Einwände nicht unbeachtet zu lassen, sondern einer Prüfung zu unterziehen [1]).

K. findet manche unserer Interpretationen ‚recht gesucht und gewaltsam'. Dazu rechnet er namentlich unsere Erklärung der Stellung, welche die Konzilien von Nicäa und Arles zur Ketzertauffrage eingenommen haben.

Es ist herkömmlich, sich auf den 8. nicänischen Kanon zu berufen zum Beweise, daß das erste allgemeine Konzil die Ketzertaufe, zum wenigsten die Schismatikertaufe, als gültig anerkannt habe [2]). Dieser Kanon verordnet, daß die konvertierenden novatianischen Bischöfe, Priester u. s. w. nach ihrem Übertritt Verwendung im kirchlichen Dienste finden sollen. Habe das Konzil aber, so folgert man, die novatianische Priesterweihe

[1]) Was K. in formeller Beziehung bezüglich der in unserer Abhandlung getroffenen Einteilung beanstanden zu müssen glaubt, meinen wir wegen seiner verhältnismäßigen Belanglosigkeit unbesprochen lassen zu dürfen.

[2]) So noch neuestens Atzberger in seiner Fortsetzung der Scheeben'schen Dogmatik IV, 502.

als gültig anerkannt, dann sei das auch bezüglich der novatianischen Taufe der Fall, da eine gültige Ordination die Gültigkeit der Taufe zur notwendigen Voraussetzung habe. Der Schluß wäre berechtigt, wenn es feststünde, daß die Verwendung der vordem der novatianischen Sekte angehörigen Kleriker ohne vorhergehende Neuerteilung der Ordination geschehen sollte.

Im 8. nicänischen Kanon wird bestimmt, daß die konvertierenden novatianischen Bischöfe und Kleriker ‚nach empfangener Handauflegung im Klerus verbleiben dürfen' (ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ). Wir haben diese Bestimmung zum erstenmale in dieser Zeitschrift (1900, S. 293 ff.) besprochen. Wir haben damals keine bestimmte und definitive Stellung zu den verschiedenen Erklärungen, welche fraglicher Kanon gefunden, eingenommen, haben aber dargelegt, daß die von Gratian, Baronius, Morinus u. a. vertretene Interpretation, wonach unter der durch unseren Kanon vorgeschriebenen χειροθεσία die nach der Konversion in der katholischen Kirche zu wiederholende Ordination zu verstehen sei, nicht als unmöglich und unstatthaft abzuweisen sei. In unserer Schrift über ‚Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian' (S. 7 ff.) haben wir dieser Erklärung den Vorzug gegeben aus dem Grunde, weil noch im 4. Jahrhundert der Patriarch Theophilus von Alexandrien den 8. nicänischen Kanon in diesem Sinne verstand und der (angebliche) 7. Kanon der zweiten allgemeinen Synode uns bezeugt, daß auch in der konstantinopolitanischen Kirche eine dieser Interpretation entsprechende Praxis bestand. Gewiß liegt es, wenn man den Wortlaut des Kanons für sich betrachtet, einigermaßen nahe, mit Knöpfler und Schwane (Dogmengesch. der vornicänischen Zeit S. 761) das χειροθετεῖσθαι in der Bedeutung von ‚Wiederaufnahme durch die Buße' zu nehmen. Aber für die Erklärung solcher mehrdeutiger Rechtsbestimmungen muß doch vor allem der Kommentar ins Gewicht fallen, welchen zeitlich nahestehende offizielle kirchliche Autoritäten, wie es der Patriarch Theophilus war, und die wohlbezeugte kirchliche Rechtspraxis der nächstfolgenden Zeitalter uns bieten.

Aber, meint K., ‚dem ganzen Zusammenhang nach ist es ganz gewiß unrichtig', das χειροθετουμένους im 8. nicänischen Kanon von erneuter Priesterweihe verstanden wissen zu wollen. ‚Schon das μένειν ἐν τῷ κλήρῳ macht solche Annahme rein unmöglich. Zu verordnen, die Betreffenden sollen geweiht werden, um dann im Klerus zu verbleiben, wäre gewiß widersinnig. Wozu wird man denn zum Priester geweiht, als daß man im Klerus verbleibt?'

Wir können trotz dieses Gegenargumentes weder die Unmöglichkeit, noch die Widersinnigkeit der von uns bevorzugten Interpretation einsehen. Gewiß wird man zum Priester geweiht, auf daß man im Klerus verbleibt. Aber um wen handelt es sich denn im 8. nicänischen Kanon? Um novatianische Kleriker (Bischöfe, Priester rc.), die bei den Novatianern schon Mitglieder des Klerus waren und nun nach ihrer Konversion auch in der katholischen Kirche dem Klerus angehörig verbleiben dürfen, nachdem sie die legitime Ordination in der katholischen Kirche erhalten. Das μένειν ἐν τῷ κλήρῳ will also nichts anderes sagen als die in demselben Kanon folgende weitere Bestimmung, daß die Konvertiten aus der novatianischen Sekte, welche vor ihrem Übertritte ‚im Klerus befunden' worden, in derselben Stellung auch in der katholischen Kirche dem Klerus angehören sollten (οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι).

Daß aber die χειροθεσία, von welcher dieses Verbleiben im Klerus und in derselben Stellung abhängig gemacht wurde, nicht die Handauflegung bei Erteilung der Buße und Rekonziliation war, dafür scheint schon die Fassung des bezüglichen Passus zu sprechen: Ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ. Warum betont die Synode das οὕτως, daß das χειροθετεῖσθαι der Verwendung im kirchlichen Dienste notwendig vorauszugehen habe? Es war doch wohl keine Sache, die besonderer Hervorhebung bedurfte, sondern es möchte wie selbstverständlich erscheinen, daß alle gültig getauften Konvertiten nicht ohne Handauflegung zur Buße und Rekonziliation in die Kirche aufgenommen wurden, sowohl diejenigen, welche in der bezüglichen Sekte Mitglieder des Klerus[1]), als diejenigen, welche bloß Laien waren. Eine ungezwungene Erklärung unseres Kanons dürfte darum — auch abgesehen von den oben geltend gemachten äußeren Zeugnissen, nur den Wortlaut in Betracht gezogen — das οὕτως kaum anders als dahin verstehen können, daß die aus der novatianischen Sekte kommenden Kleriker in der bisher dortselbst innegehabten klerikalen Stellung verbleiben dürften, aber unter der Bedingung der Neuordination.

Wir suchten ferner in unserer Schrift (S. 58 ff.) die Thesis zu erweisen, daß im 19. nicänischen Kanon die Taufe der paulianisierenden

[1]) Die Praxis, daß Kleriker wegen Begehung von schweren Sünden nicht Buße tun mußten, sondern mit Verstoßung aus dem Klerus und Verweisung zur Laienkommunion bestraft wurden, ist nach Funk (Kraus' Realencyklopädie der christl. Alterthümer I, 183) erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts aufgekommen.

Häretiker als ungültig verworfen wurde wegen ihres falschen, bezw. fehlenden Trinitätsglaubens, nicht wegen falscher Tauffformel. K. bestreitet auch diese Erklärung. Wir haben jedoch sowohl in dieser Zeitschrift (1900 S. 297–319) als auch in unserer Schrift (S. 59 f.) dargelegt, daß der erste und qualifizierteste Zeuge, welcher bezüglich der Auslegung der nicänischen Kanones zu hören ist, der hl. Athanasius, ausdrücklich bezeugt, daß die Paulianisten die richtige Tauffformel gebrauchten und ihre Taufe nur wegen des mangelnden Trinitätsglaubens als ungültig betrachtet werden müsse. Dieses Zeugnis des hl. Athanasius, welcher als ‚die eigentliche Seele des nicänischen Konzils' betrachtet werden kann und der wissen mußte, warum dieses Konzil die Taufe der ‚Paulianisierenden' verwarf, dünkt uns nach wie vor entscheidend.

K. hält unsere Interpretation ‚für gezwungen, da schlechterdings nicht einzusehen wäre, warum die Synode, falls sie von solchen Anschauungen geleitet worden wäre, gerade nur die Paulianisten genannt hätte und nicht die vielen anderen Häretiker, die ebenfalls einen falschen Trinitätsglauben hatten und der damaligen Kirche sicher gefährlicher waren als die Paulianisten'.

Aber K. hat nicht beachtet, daß die Synode von Nicäa im 19. Kanon nicht von den Paulianisten redet, sondern von den Παυλιανίσαντες, von den paulianisierenden Häretikern, welche nach Art und Vorbild des Paul von Samosata die Wirklichkeit der göttlichen Trinität leugneten. Die Παυλιανίσαντες stellen einen Gattungsbegriff dar, welcher alle antitrinitarischen Sekten umfaßt. Diese Interpretation, welche übrigens vor uns schon Döllinger, Alzog und Routh vertreten haben, findet, wie wir ausführlich nachgewiesen haben (S. 62 ff.), in der Auslegung und Anwendung, welche man dem 19. Kanon in der nachnicänischen Zeit gab, durchaus ihre Bestätigung.

Daß das nicänische Konzil gerade Paul von Samosata als Typus und Paradigma des antitrinitarischen Irrtums nahm, nach ihm die ganze Gattung der antitrinitarischen Häretiker benannte, hat wohl seinen Grund einmal darin, daß Paul von Samosata in Wirklichkeit der bedeutendste, hierarchisch hochstehendste und, wenigstens im Orient, einflußreichste Vertreter des Monarchianismus war, sodann darin, daß die Synode sich auf eine schon zu Recht bestehende Bestimmung berief (Περὶ τῶν Παυλιανισάντων . . . ὅρος ἐκτέθειται), welche aller Wahrscheinlichkeit nach direkt gegen die Anhänger des Paul von Samosata

gerichtet war, wenn sie auch in ihrer Tragweite sich nicht auf diese Sekte beschränkte[1]).

Wir haben ferner in unserer Schrift (S. 52 ff.) den 8. Kanon des ersten Konzils von Arles[2]) dahin erklärt, daß die mit den Worten der Taufformel, aber ohne Glaube an die Trinität erteilte Taufe als ungültig zu behandeln sei. K. erklärt auch diese unsere Auffassung, wornach ‚das interrogent eum symbolum in unserem Kanon sich nicht auf die Taufformel, sondern auf den Trinitätsglauben beziehen soll', als ‚ganz gewiß unrichtig'. ‚Dieses', meint K., ‚ergibt sich bestimmt aus dem unmittelbar folgenden: Et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto *baptizatum*[3]), manus ei tantum imponatur. Es handelt sich somit um die äußere Tatsache der richtigen Taufspendung und nicht um Eruierung des inneren richtigen Glaubens'.

Wir müssen jedoch trotz der Bestimmtheit, mit welcher unser verehrter Kritiker das Gegenteil behauptet, bei unserer Auffassung stehen bleiben. Bei den Afrikanern, für welche der 8. Kanon von Arles bestimmt war, herrschte damals noch die von Cyprian vertretene Anschauung[4]), daß die ohne den katholischen Trinitätsglauben erteilte Taufe

[1]) Vgl. Die Ketzertaufangelegenheit 2c. S. 85.

[2]) Derselbe lautet vollständig: De Afris, quod propria lege utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut, si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, *interrogent eum symbolum:* et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiant Spiritum sanctum. Quod si interrogatus *non responderit hanc Trinitatem*, baptizetur.

[3]) Von K. unterstrichen.

[4]) Cf. Ep. 73, 5: Dominus enim post resurrectionem discipulos suos mittens, *quemadmodum baptizare deberent*, instruit et docet dicens: ‚Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Ite ergo, docete gentes omnes, *tingentes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*'. Insinuat Trinitatem, cujus sacramento gentes tingerentur. Numquid hanc Trinitatem Marcion tenet? Numquid *eundem* adserit, quem et nos Deum Patrem creatorem? *Eundem* novit Filium de virgine Maria natum ...? *Longe alia* est apud Marcionem, sed apud ceteros haereticos *fides?* ... Quomodo ergo potest videri, qui apud illos baptizatur, consecutus esse peccatorum remissam et divinae indulgentiae gratiam per suam fidem, qui ipsius fidei non habuerit veritatem? Ebenso das 10. Votum der 3. Synode von Karthago: In baptismate est Trinitas, Domino nostro dicente: ‚... Ite ergo et

eben keine Taufe auf die göttliche Dreifaltigkeit, keine Taufe auf den Vater, Sohn und heiligen Geist sei. Wer nicht getauft war im Glauben an die göttliche Trinität, war ihnen nicht getauft auf den Vater, Sohn und heiligen Geist. Die Frage, ob die Sekten, um deren Taufe es sich handelt, den Glauben an die Trinität haben und bekennen und also wirklich auf die Trinität taufen, sollte das bei der Taufe gebrauchte Glaubensbekenntnis (symbolum) entscheiden[1]. Würde das Konzil von Arles die Anerkennung jeder mit der gesetzmäßigen. evangelischen Taufformel gespendeten Taufe von den Afrikanern verlangt haben, so wäre es nicht verständlich, wie der spätere, aber noch in demselben Jahrhundert lebende afrikanische Bischof Optatus von Mileve die Taufe aller Häretiker (im strengen Sinne), d. i. aller im Trinitätsglauben irrenden Sektierer, und zwar eben auf Grund ihres falschen Trinitätsglaubens als ungültig verwerfen konnte[2].

Symbolum bedeutet, wo immer uns das Wort begegnete, das bei der Taufe abgelegte Glaubensbekenntnis, niemals aber die Taufformel. Wir haben u. a. zum Beweise, daß auch im Ketzertaufstreite symbolum im gewöhnlichen Sinne = Glaubensbekenntnis genommen worden, uns auf Firmilian berufen (S. 55). In seinem bekannten Briefe (Ep. inter Cyprian. 75, 9) hatte Firmilian bemerkt: Illud quoque absurdum est, quod (Stephanus et qui illi consentiunt) non putant quaerendum esse, *quis sit*, qui baptizaverit, eo quod, qui baptizatus sit, gratiam consequi potuit *invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti.* Firmilian bestreitet nun Stephan gegenüber mit energischen Worten, daß die bloße Anrufung der drei göttlichen Personen mit ihrem Namen (invocatio haec nominum *nuda*) eine Gewährschaft für die Gültigkeit der Taufe sei. Zu diesem Zwecke erzählt er c. 10 die Geschichte von dem besessenen Weibe, welche u. a. auch taufte, und zieht daraus die Schlußfolgerung (c. 11): Quid igitur de huius baptismo dicemus, quo nequissimus daemon per muli-

docete gentes, *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Cum ergo manifesto sciamus haereticos *non habere nec Patrem nec Filium nec Spiritum sanctum* etc.

[1]) Cf. *Conc. Carthag. III.* Sent. 7: Mittens apostolos suos mandat dicens: ... Ite ergo et docete gentes, baptizantes eos *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Cum ergo manifestum sit haereticos, id est, hostes Christi *non integram sacramenti* (Trinitatis) *habere confessionem* etc.

[2]) Die Ketzertaufangelegenheit ꝛc. S. 46 ff.

erem baptizavit? Numquid et hoc Stephanus et qui illi consentiunt, comprobant, *maxime cui nec symbolum Trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit?* Die Voraussetzung der ganzen Argumentation Firmilians ist die Erteilung der Taufe mit der evangelischen Trinitätsformel. Wenn nun Firmilian raisonniert: Wird Stephan, der jede mit der hergebrachten Taufformel von irgend wem gespendete Taufe als gültig anerkannt wissen will, auch diese von einem besessenen Weibe, bezw. vom Dämon selbst gespendete Taufe als gültig anerkennen, besonders da (maxime cui) dieser Taufe weder das symbolum Trinitatis noch die interrogatio legitima et ecclesiastica gefehlt hat? — so kann er unter dem symbolum Trinitatis unmöglich die Taufformel verstanden haben. Das maxime cui hätte in diesem Falle durchaus keinen Sinn, da Firmilian ja gerade gegen Stephan beweisen will, daß nicht die bloße Anrufung der Trinität die Taufe gültig mache.

Das Gleiche geht hervor aus der Nebeneinanderstellung von symbolum Trinitatis und *interrogatio* legitima et *ecclesiastica*. Das Glaubensbekenntnis bei der Taufe wurde in der alten Kirche (wie auch noch heute) in der Form von Frage und Antwort abgelegt[1]). Cyprian leugnet, daß die Schismatiker dasselbe Glaubensbekenntnis (symbolum) und dieselbe Frageweise wie die katholische Kirche bei der Taufe gebrauchen. Denn wenn sie fragen: Glaubst du an die Nachlassung der Sünden und das ewige Leben durch die heilige Kirche? so lügen sie durch diese Fragestellung, da sie die Kirche nicht haben[2]). Es ist bekannt und anerkannt, daß der Brief Firmilians im Ganzen nur ein Echo der in den auf den Ketzertaufstreit bezüglichen Briefen

[1]) Cf. *Optat. Milev.*, De schism. Donatist. l. 5 n. 3: Quocunque enim *interrogante* qui credidit, Deo credidit; et post illius unum ‚credo', tu exigis alterum ‚credo'.

[2]) Ep. 69, 7; Quod si aliquis illud opponit, ut dicat eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia tenet, *eodem symbolo*, quo et nos, *baptizare*, eundem *nosse* Deum Patrem, eundem Filium Christum, eundem Spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur *interrogatione baptismi* a nobis non discrepare: sciat, quisque hoc opponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis *symboli legem* neque eandem *interrogationem*. Nam cum dicunt: Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam? mentiuntur *interrogatione*, quando non habeant ecclesiam.

Cyprians (Epp. 69—74) niedergelegten Anschauungen und Argumente ist. Auch die Sätze Firmilians über das symbolum Trinitatis und die interrogatio legitima et ecclesiastica sind nur eine Wiedergabe und Umschreibung der von Cyprian Ep. 69, 7 entwickelten Argumente. Bedeutet also bei Cyprian das symbolum ohne allen Zweifel das bei der Taufe abgelegte Glaubensbekenntnis (symboli *lex*), und die interrogatio die kirchlich festgelegte Fragestellung, welche das Bekenntnis des Glaubens in den einzelnen Artikeln einleitet, so ist dasselbe auch bei Firmilian der Fall.

Aber, meint K., ‚was Firmilian mit symbolum Trinitatis und interrogatio legitima sagen will, läßt sich mit Bestimmtheit den unmittelbar vorangehenden Worten entnehmen: baptizaret multos *usitata et legitima verba*[1]) interrogationis usurpans. Offensichtlich handelt es sich hier um die Tauf formel'.

Schon der Ausdruck usitata et legitima verba *interrogationis*, welcher alsbald (c. 11) mit interrogatio legitima et *ecclesiastica* wiedergegeben wird, zeigt jedoch deutlich, daß es sich hier nicht um die Taufformel handeln kann, sondern es sich um die Fragen handelt, welche dem Tauffandidaten vor dem eigentlichen Taufakte vorgelegt wurden, speziell um die Fragen, welche das artikelweise abgelegte Glaubensbekenntnis einleiteten. Dazu kommt, daß der Gedankengang Firmilians die K.'sche Deutung geradezu ausschließt.

Um den Satz Stephans, daß die bloße Anrufung der Trinität in der Taufformel eine Garantie für die Gültigkeit der Taufe sei und es weiterhin auf den Glauben des Taufenden nicht ankomme, ad absurdum zu führen, legt er dar, daß bei den Taufspendungen des dämonischen Weibes, was die Ausführung der äußeren Taufhandlung anbelangt, gar nichts fehlte, daß alles genau so wie bei der legitimen Taufe ausgeführt wurde[2]). Diese Taufen wurden nicht bloß im Namen der göttlichen Dreifaltigkeit gespendet[3]), es wurde dabei auch gerade so, wie es der gesetzmäßige Brauch der Kirche vorschreibt, das Glaubensbekenntnis abgelegt (nec symbolum Trinitatis defuit), und zwar wurde dabei auch ganz genau die in der Kirche herkömmliche und ver-

[1]) Von K. unterstrichen.

[2]) C. 11: Ubi *omnia*, quamvis *ad imaginem veritatis*, tamen per daemonem *gesta sunt*.

[3]) L. c.: Nisi et daemonem in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti gratiam baptismi dedisse contendunt, qui haereticorum baptismata adserunt.

geschriebene Fragestellung eingehalten, so daß die Taufhandlung in keinem Punkte und Umstande von der kirchlichen Regel abwich[1]). Kann man wirklich, frägt Firmilian, eine solche Taufe und damit das Prinzip Stephans anerkennen, daß es auf die Person des Taufenden und dessen Glauben nicht ankommt?

Schließlich sucht unser verehrter Kritiker seine Meinung, daß es sich an der fraglichen Stelle des Firmilianbriefes um die Taufformel handle, damit zu begründen, daß ‚Firmilian mit dem cyprianischen Einheitsprinzip argumentiert und nicht mit dem älteren Häresiebegriff'. In Wirklichkeit operiert Firmilian gleich Cyprian[2]) mit beiden, sowohl mit dem ‚Einheitsprinzip', bezw. mit dem zu einseitig gefaßten Extra ecclesiam nulla salus[3]), als auch mit dem ‚älteren Häresiebegriff', d. i. mit der Anschauung, daß die Taufe von eigentlichen Häretikern, ohne den wahren Gottes- und Trinitätsglauben gespendet, in Wirklichkeit nicht auf die göttliche Trinität gespendet und darum ungültig ist[4]).

Miesbach. Dr. Joh. Ernst.

Eine ungedruckte Ablaßschrift des böhmischen Kanonisten Stanislaus. — Auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek findet sich in Cod. lat. 14243, fol. 235 b—241 b, eine Abhandlung über den Ablaß, die folgenderweise beginnt: Circa materiam indulgenciarum, que multum necessaria est Christifidelibus, est sciendum. und mit den Worten schließt: Et sic est finis repeticionis magistri stanislai doctoris decretorum. Finitum an. dni 1415 in vigilia

[1]) C. 10: Baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans, *ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur.*

[2]) Vgl. Die Ketzertaufangelegenheit rc. S. 2 f.; S. 13 ff.

[3]) Ep. 75, 7: Sed et *ceteri quique* haeretici, *qui se ab ecclesia Dei sciderint*, nihil habere potestatis et gratiae possunt, quando *omnis* potestas et gratia *in ecclesia constituta sit*, ubi praesident *majores natu*, qui et *baptizandi* et manum imponendi et ordinandi *possident potestatem.*

[4]) L. c.: In eo tamen, quod est maximum, (haeretici) unum et eundem sensum tenent, ut blasphement creatorem, quaedam somnia sibi et *phantasmata ignoti Dei configentes,* quo utique consequens est *sic consentire in baptismi sui vanitate, ut consentiunt in repudianda divinitatis veritate.*

vitalis martiris. Diese Jahresangabe rührt sicher nicht von dem Verfasser, sondern von dem Abschreiber her; denn derselbe Band enthält noch verschiedene andere Schriften, die ebenfalls 1415 abgeschrieben worden sind. Da in der Abhandlung mehrmals auf die Jubiläumsbulle Urbans VI. vom 14. April 1389 Bezug genommen wird, so steht fest, daß die Schrift zwischen 1389 und 1415 verfaßt worden ist. Der Verfasser Stanislaus gehörte wohl der Prager Hochschule an; jedenfalls lebte er in der Prager Erzdiözese. Dies ergibt sich aus folgender Bemerkung: Queritur numquid scolaris advena habebit indulgentias archiepiscopi *pragensis*. An den bekannten Prager Theologen Stanislaus von Znaim ist nicht zu denken, da derselbe nicht doctor decretorum war. Vielleicht ist es der Magister Stanislaus de Scarbimiria, der 1389 in Prag immatrikuliert und 1396 Doktor der Rechte wurde. (Vgl. Monumenta historica Universitatis Pragensis. Pragae 1830 sqq. Tom. II P. I. p. 5.) Ein anderer Stanislaus, der sich mit dem Verfasser unserer Abhandlung identifizieren ließe, ist weder bei Hurter, noch bei Chevalier oder Fr. v. Schulte zu finden. Es dürfte sich deshalb der Mühe lohnen, dem bisher unbekannten Kanonisten, dessen Abhandlung auch auf der Bibliothek zu Upsala verwahrt wird (vgl. J. Gummerus, Beiträge zur Geschichte des Buß- und Beichtwesens in der schwedischen Kirche des Mittelalters. Upsala 1900. S. LXIV.), einige kurze Worte zu widmen.

Stanislaus bringt in seiner Schrift nichts Neues über den Ablaß er schließt sich auf engste seinen Vorgängern an, insbesondere den Kanonisten Wilhelm von Montlaudun und Heinrich von Susa (Hostiensis). In Übereinstimmung mit allen andern Kanonisten und Theologen lehrt er, daß der Ablaß sich nicht auf die Sündenschuld, sondern auf die Sündenstrafe beziehe: Indulgencia est auctorisabilis concessio remissibilis pene peccati a clavium potestate procedens . . . Ex ista descripcione sequitur quod per indulgencias culpa non remittitur, sed pena, et ideo quia antea culpa deleta est per contricionem, eo quod acquirens eas debet esse contritus; nam per solam contricionem Deus remittit culpam.

Eigentümlich ist die Art und Weise, wie Stanislaus die Formel: Indulgentia a poena et a culpa, zu rechtfertigen sucht. Von den Jubiläums- und Kreuzzugsablässen bemerkt er: Huiusmodi indulgencie *vulgariter* nominantur a pena et a culpa. Es war eben damals üblich, die vollkommenen Ablässe als Ablässe von Schuld und Strafe zu bezeichnen. Wie sucht nun aber Stanislaus diese Formel zu erklären?

Es gibt eine zweifache Schuld, führt er aus: die Schuld oder die Sünde gegen Gott und die Schuld gegen die Kirche. Erstere wird nur von Gott nachgelassen; die zweite dagegen kann auch der Papst nachlassen; und von dieser letzteren Schuld kann die Formel: Ablaß von Strafe und Schuld, verstanden werden: Secunda est culpa seu offensa commissa in ecclesiam militantem et hanc papa eius sponsus remittere potest virtute clavium et vicariatus sibi commissi; de quo potest intelligi quod dicitur, quod papa absolvit a pena et a culpa, secundum Wilhelmum et Gentzelinum, in cap. finali de penis et remissionibus in Clementinis. Stanislaus hat hier einfach Wilhelm von Montlaudun abgeschrieben. (Vgl. Apparatus excellentissimi doctoris Guillelmi de monte Lauduno super Clementinas. Parisiis 1517. f. 169 a.) Auch Genzelinus oder Zenselinus de Cassanis, dessen Kommentar über die Klementinen nicht gedruckt ist, hat bloß wiederholt, was Wilhelm von Montlaudun vor ihm gesagt hatte. Die sonderbare Erklärung fand aber in der Folgezeit nur wenige Vertreter; auch wurde sie ausdrücklich, wie Nicolaus Weigel in seinem großen Werk über den Ablaß (im 23. Kapitel) berichtet (Über Weigel vgl. Zeitschrift f. kath. Theol. XXIII, 743 ff. und den gehaltvollen Aufsatz von Th. Brieger, in Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte. XVI. 1903. S. 1 ff.), von einem gewissen Almoinus als unhaltbar zurückgewiesen. Dieser Almoinus, der vielleicht identisch ist mit dem Minoriten Wilhelm Almoinus, welcher in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebte (vgl. *Hurter*, Nomenclator IV, 515. *Chevalier*, Répertoire, p. 83.), bemerkt mit Recht in seinem Kommentar zu dem Kapitel *Quod autem*, de poenis et remissionibus: Non iudico quod possit offendi Ecclesia militans quin Deus, qui est eius sponsus, offendatur. Und derselbe Almoinus fügt noch bei: Si aliquis sit vere penitens et confessus et papa dat plenam, plenariam vel plenissimam indulgenciam peccatorum, stat illum absolutum esse a pena et a culpa, a culpa mediante contritione, a pena mediante potestate clavis, quam habet papa.

Bezüglich der Ablässe für die Verstorbenen ist Stanislaus, wie die meisten älteren Kanonisten (vgl. Zeitsch. f. kath. Theol. XXIV, 1 ff.), der Ansicht, daß dieselben den Seelen im Fegfeuer nicht zugewendet werden können: Non prosunt indulgencie illis qui sunt in purgatorio, quia procedunt a virtute clavium, et clavis non ligat nec absolvit mortuos, qui ad maius tribunal sunt vocati et divino iudicio relicti . . . licet aliqui dicant contrarium, inter quos est frater

Thomas. Indirekt können indessen die Ablässe den Seelen im Fegfeuer von Nutzen sein, insofern man die guten Werke, die zur Gewinnung der Ablässe verrichtet werden, für die armen Seelen aufopfert.

Die übrigen, größtenteils kanonistischen Ausführungen können wir füglich übergehen, da sie nichts Bemerkenswertes bieten.

München. N. Paulus.

Neuere moral- und pastoraltheologische Schriften. 1. **Jos. Alberti**, *De ieiunio ecclesiastico* (Romae, Pustet, 1903) 80 S. Diese vom Moralprofessor im Seminar zu Acquapendente, dem Kanonikus J. Alberti, veröffentlichte Schrift enthält eine mit großer Genauigkeit und Vollständigkeit zusammengetragene Darstellung des ganzen positiven und kasuistischen Materials über das kirchliche Fastengebot. Die n. 30 vertretene Anschauung weicht von der gewöhnlichen Regel über die Vielheit der Sünden ab. Wer am Anfange der Fastenzeit den Entschluß faßt, das Fastengebot während der ganzen Dauer derselben nicht zu beobachten, begeht durch diesen Entschluß numerisch e i n e Sünde, die dann so oft vervielfältigt wird, als er tatsächlich das Gebot übertritt. Die Kasuistik wird n. 8 in einer Weise auf die Spitze getrieben, daß sie anfängt widerlich zu werden. Für einen eventuellen Neudruck seien folgende Desiderien gestattet. Die Schrift wird an innerem Werte in hohem Grade gewinnen, wenn der Verf. eine Untersuchung über den Ursprung der Fastengebote anstellt und die geschichtliche Entwicklung bezw. Veränderung, welche die Beobachtung des Fastengebotes im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, darlegt. Eine monographische Behandlung des Fastengebotes soll, über den Rahmen eines Lehrbuches hinausgehend, diese Untersuchung wohl doch aufnehmen. Die von den deutschen Gelehrten Propst L i n s e n m a y r, F u n k über diesen Gegenstand veröffentlichten Schriften sind dem Verf. unbekannt geblieben. Im Interesse des Lesers ist es geboten, daß bei Verweisungen auf andere Autoren der vollständige Titel des Werkes mit Ort und Zeit des Druckes, wenigstens da, wo derselbe das erstemal zitiert wird, angegeben werde.

2. Schick-Riehl, K u r z e A n l e i t u n g z u r V e r w a l t u n g d e s h l. B u ß s a k r a m e n t e s[2] (Fulda, Aktiendruckerei, 1901) 97 S. Direktor R i e h l hat das als Manuskript zum Gebrauche der Schüler gedruckte Schriftchen seines Oheims S c h i c k der Öffentlichkeit übergeben. Es enthält nicht eine Anleitung zur Verwaltung des Bußsakramentes in ihrem ganzen Umfange, wie das gleichbetitelte Werk des Pfarrers T a p p e h o r n, sondern nur

einen kleinen, aber wichtigen und schwierigen Teil derselben. Nach einer kurzen Vorbemerkung über Erhabenheit, Verantwortlichkeit und Verdienstlichkeit des Beichtvateramtes folgen zunächst allgemeine Regeln über Erteilung, Verschiebung und Verweigerung der Absolution, dann besondere Regeln über die Absolution der Gewohnheitssünder, der Rückfälligen und der Gelegenheitssünder. Ein Anhang gibt eine Frageweise über die Sünden gegen das sechste Gebot und eine Skizze eines Brautexamens. Die Anweisungen des hl. Alphons über diesen Teil der Pastoraltheologie unterscheiden sich in vier Punkten von der gewöhnlichen Lehre der älteren Theologen. a. Einen Rückfälligen nennt der Heilige jenen Gewohnheitssünder, der nach einer Beichte ohne jegliche Besserung in dieselbe Sünde zurückfällt; während die älteren Moralisten jenen Gewohnheitssünder einen Rückfälligen nennen, der nach mehreren Beichten ohne jegliche Besserung immer wieder in dieselbe Sünde zurückgefallen ist. b. Der Rückfällige kann dem hl. Alphons zufolge nicht absolviert werden, wenn er nicht außerordentliche Zeichen der Reue zu erkennen gibt; nach den älteren Moralisten kann der Rückfällige absolviert werden, so oft der Beichtvater sich das vernünftige Urteil bilden kann, daß der Pönitent seine Sünden aufrichtig bereut und zu meiden entschlossen ist, ob ihm nun ordentliche oder außerordentliche Zeichen dieses Urteil ermöglichen. c. Der Pönitent, der in einer freiwilligen nächsten Gelegenheit zur Sünde lebt, kann nach dem Heiligen (in der Regel) nicht absolviert werden, bevor er die Gelegenheit zur Sünde aufgegeben hat; die älteren Moralisten erlauben, daß er einigemale absolviert werde, wenn er nur den entschiedenen Willen hat, die Gelegenheit aufzugeben. d. Ein Pönitent, der in einer notwendigen nächsten Gelegenheit zur Sünde lebt, muß nach dem hl. Alphons, besonders wenn derselbe schon öfter gefallen ist, um absolviert werden zu können, die Gelegenheit verlassen, und koste es, was es wolle; hingegen meinen die älteren Theologen, es genüge, daß er den aufrichtigen Willen habe, nicht zu sündigen und die entsprechenden Mittel anzuwenden. Der Verfasser schließt sich unverhohlen den älteren Moralisten an und rechtfertigt sein Verhalten durch innere und äußere Gründe. Für einen Neudruck dieser Schrift sei bemerkt, daß n. 15 die Pflicht des Beichtvaters, den nicht disponierten Pönitenten im Beichtstuhle zu disponieren, doch etwas zu stark betont wird; n. 17 wird bei der Begriffsbestimmung der Sündengewohnheit nur die Zahl des Rückfalles, aber nicht der Zeitabstand, in welchem die Rückfälle stattfinden, berücksichtigt. Im übrigen ent-

hält das Schriftchen viele sehr treffliche, der unmittelbaren Seelsorge entnommenen Winke, welche namentlich angehenden Beichtvätern bei der Verwaltung des Bußsakramentes recht gute Dienste leisten werden.

3. **Pilatus**, Quos ego! Fehdebriefe wider den Grafen Paul Hoensbroech (Regensburg, Verlagsanstalt, 1903) VIII. 497 S. Dieses mittlerweile in zweiter unveränderter Auflage erschienene Buch ist in vielfacher Beziehung merkwürdig. Ein Laie nimmt gegen einen gewesenen Ordensmann und Priester die Moral der katholischen Kirche in Schutz; ein ‚Nichtgläubiger' verteidigt die katholische Kirche in ihrer Lehre und Übung gegen die Angriffe eines Apostaten. In verständnisvoller Würdigung des göttlichen Planes, dem zufolge die Leitung der Kirche und die Verwaltung der christlichen Heilsmittel Menschen anvertraut ist, und daß bei Menschen und menschlichen Werken, mag deren Würde und Stellung noch so erhaben sein, stets Mängel, Unzulänglichkeiten und Schwächen zutage treten, ist der ungläubige Protestant mild und nachsichtig in seinem Urteile, wo selbst katholische Priester nur Worte scharfen Tadels besitzen. Wegen der Mängel und Fehler, die in Behandlung der Moraltheologie von den Moralisten der Vorzeit begangen wurden, findet der ‚Außenstehende' einen wahren und zutreffenden Entschuldigungsgrund, wo katholische Theologen auf ihre Vorgänger Steine werfen. Über die Behandlung der Sünden gegen das sechste Gebot schreibt Pilatus (S. 385 f.): ‚Daß eine solche (Erklärung gewisser sexueller Vorgänge, wie sie bei Lehmkuhl sich findet), in lateinischer Sprache verfaßt, für erwachsene Männer geschrieben, nichts Anstößiges haben kann, ist ganz selbstverständlich, und es wäre eine sehr thörichte, ja läppische Prüderie, wenn man den katholischen Geistlichen etwas verheimlichen wollte, was jeder Schulknabe in einem gewissen Alter weiß'. Und wieder (S. 387): ‚Ich habe den Urtext (bei Lehmkuhl), ich darf sagen gewissenhaft, durchgelesen, und ich erkläre: den katholischen Priester, der etwas Anstößiges in den Worten des Jesuiten findet, den kann ich nur wegen seiner „Tugend" innigst bedauern'. (Vgl. auch S. 221). Das ist ein gesundes, ein kräftiges Manneswort gegenüber den zimperlichen und krankhaften Jammerklagen unserer Moralreformer. Der Mann der Wissenschaft schreibt (S. 461 f.): ‚Es ist erschreckend weit mit uns Deutschen gekommen, wenn ein Buch, wie das Ihre, Herr Hoensbroech, überhaupt ernst genommen werden kann und nicht der allgemeinen, wohlverdienten Verachtung sofort nach seinem Erscheinen anheimfällt' — und der katholische Theologieprofessor A. **Koch** widmet

demselben Buche in der ‚Litterarischen Rundschau' (1902 S. 339 ff.) eine ernstgemeinte Besprechung.

Die Methode der Behandlung kennzeichnet der Verfasser selbst: ‚Ich bin nicht Katholik, ich bin nicht gläubig, ich habe daher durchaus keine Veranlassung, für „Rom" einzutreten; aber ich habe mein Leben lang wissenschaftlich auf meine Weise gearbeitet; ich habe die Tatsachen, die ein Autor anführt, die Beweisstücke, die er zu ihrer Bekräftigung vorlegt, stets kritisch-objektiv auf ihre Wahrheit, ihre Güte, kurz und gut auf ihren Wert geprüft. Die gleiche Methode habe ich auch auf Ihr „Werk" angewendet'. Auf diesem Wege führt P. den überzeugenden und durchschlagenden Beweis, daß H. einige abgerissene Sätze aus Moralkasuisten für die Morallehre der katholischen Kirche ausgibt; daß er Anschauungen, die im Zeitgeiste früherer Jahrhunderte ihren Grund hatten und längst veraltet sind, ja Lehrmeinungen, die von der Kirche verworfen wurden, als die jetzt geltende Lehre der katholischen Kirche hinstellt; daß er Sätze aus dem Zusammenhange reißt und derart künstlich zusammenfügt, daß sie einen ganz falschen Sinn geben, ja eine Anzahl von Stellen geradezu fälscht. Diese polemische Arbeit mag unendlich mühevoll gewesen sein, aber sie war notwendig, um die ganze Gehässigkeit und Perfidie des Gegners ins Licht zu stellen. Indes den schönsten und nützlichsten Teil des Buches bilden die positiven Darstellungen einzelner Lehrpunkte der katholischen Moraltheologie im Gegensatze zu den Verdrehungen und Entstellungen, die sie durch H. erfahren haben. Einige weniger korrekte Sätze (S. 334, 391, 422, 459) muß man dem ‚Draußenstehenden' zugute halten; im übrigen ist es ein seltener Fall, daß ein ungläubiger Protestant sich zu einer so klaren und richtigen Auffassung der katholischen Kirche und ihrer Lehren durchgearbeitet hat. Einzelne Lehren, wie über Aszese und Beicht (Br. 8 u. 9), über das Amt des Beichtvaters (Br. 11 u. 12), über den Zölibat der Geistlichen (Br. 18), über die Stellung der Frau und über die Marienverehrung in der katholischen Kirche (Br. 21) sind so tief empfunden und so meisterhaft entwickelt, daß sie anregend, erhebend und begeisternd wirken.

Als letzter Zug im Bilde dieser Streitschrift muß noch die feine Ironie und der beißende Spott erwähnt werden, durch welche der Gegner der verdienten Lächerlichkeit und Verachtung preisgegeben und geradezu vernichtet wird.

Mit innigem Danke gegen den Verfasser für die mühevolle und nutzreiche Arbeit wird der katholische Leser das Buch aus der Hand geben; er wird aber zugleich auch eine gewisse Wehmut nicht unter-

drücken können, wenn er im Schlußworte (S. 482) folgende Sätze liest, in welchen der ungläubige aber ehrliche Forscher sich über den Gewinn ausspricht, den die lange Beschäftigung mit der katholischen Theologie ihm selbst gebracht hat. ‚Ich sah eine neue Welt; selten wird es einem Andersdenkenden vergönnt werden, so tief in katholische Herzen zu schauen, so genau katholisches Wesen kennen zu lernen, wie es mir geworden ist. Reicher gehe ich von dannen, als ich gekommen bin; in den verflossenen Monaten habe ich nicht nur wissenschaftlich zugelernt, . . . nein, mehr noch habe ich für mein Seelenleben gewonnen. Als ein Fremdling stand ich bisher am spitzbogigen Portale der hehen gothischen Dome, und wenn ich auch nicht zu der Gemeinde gehöre und nie zu ihr gehören werde, zu der Gemeinde, die andächtig vor den Altären betet, die fromme Lobgesänge anstimmt, die vor dem Priester an Gottes statt ihre Sünden reuig bekennt, so sehe ich doch diese Gemeinde mit anderen Blicken an, als ehedem: ich glaube zu wissen, welche Gefühle die Gemüter bewegen, welche Bitten zur Höhe aufsteigen; ich fühle, wie die Brust freier und leichter aufatmet, wenn sie sich der schweren Last der Sünden los und ledig fühlt. So habe ich, ohne meiner Überzeugung nach katholisch oder nur christlich glauben zu können, während und durch meine Arbeit den Katholizismus verstehen gelernt. Viel reicher gehe ich von dannen, als ich gekommen bin‘. —

4. **A. Vermeersch**, S. J., *De vocatione religiosa et sacerdotali dissertatio* (Brugis, Beyaert, 1903). 44 S.

Dieses Schriftchen ist ein Ausschnitt aus dem großen Werke des Verfassers *De religiosis institutis et personis*[1]) und behandelt die dunkle Frage über die göttliche Berufung zum Ordens- und zum Priester-Stande.

Es ist dem Verf. gelungen, über diesen geheimnisvollen Gegenstand viel Licht zu verbreiten; alle Zweifel und Bedenken zu beseitigen und ein abschließendes Urteil zu ermöglichen, wird in Rücksicht auf die Natur der Sache und die spärlichen Andeutungen der hl. Schrift kaum je gelingen. Besonders dankenswert ist der kurze Überblick über die Lehrmeinung der Theologen in betreff dieses Gegenstandes (S. 19—26).

Man wird der Ansicht des Verf. gerne beistimmen, wenn er lehrt, daß die göttliche Berufung, sei es zum Ordens- sei es zum Priesterstande, für den Berufenen in der Regel kein Gebot enthält, demselben keinen moralischen Zwang auferlegt, sondern in einer bloßen Einladung zu einem bestimmten geistlichen Lebenswege, in dem Angebote einer Gnade besteht.

[1]) Vgl. oben S. 114 ff.

ohne daß derjenige sich der Gefahr aussetzt, das ewige Heil zu verlieren, welcher der Einladung nicht folgt, die dargebotene Gnade nicht annimmt. Die Zustimmung dürfte aber weniger allgemein sein, wenn der Verf., gestützt, wie er meint, auf Schrift und Väterlehre (S. 5—18) in bezug auf den Ordensstand die Ansicht vertritt, daß die Berufung zu demselben eine allgemeine sei, daß Gott der Herr alle Glieder der katholischen Kirche zur Vollkommenheit der evangelischen Räte und des Ordensstandes einlade. In dieser Auffassung läge ein Widerspruch, wenn nach dem Verf. die Berufung in einem göttlichen Willensentschluß bestünde, dem zufolge der Herr den Eintritt in den Ordensstand positiv wünschte; allein der Verf. schließt aus der göttlichen Berufung (wenigstens aus der gewöhnlichen) jeden Ratschluß des göttlichen Willens aus und erklärt dieselbe als bloße Kundgebung des vollkommenen Weges, als bloße Einladung, diesen zu betreten. Trotzdem wird vielleicht manchen die Auffassung besser zusagen, daß Gott der Herr aus den Kindern der hl. Kirche einzelne zu einer höheren und vollkommeneren Lebensweise beruft, sei es nun durch ein förmliches Willensdekret, sei es durch eine bloße Einladung.

Was die Berufung zum Priesterstande betrifft, so ist es wohl sicher, daß dieselbe nicht an alle Christen, sondern nur an wenige ergeht, weil nicht alle, sondern nur wenige die nötige Eignung dazu besitzen Wenn der Verf. das ausdrücklich betont, so betont er ebenso entschieden, daß die göttliche Berufung in eben dieser Eignung, d. h. in der Mitteilung der zum Priestertum nötigen Eigenschaften der Natur und der Gnade besteht. Alle Geeigneten sind nach ihm berufen und können nach Gottes Wohlgefallen das Priestertum anstreben, wenn es nur in rechter Absicht geschieht. Daß die Berufung einen Ratschluß des göttlichen Willens enthalte, dem zufolge Gott denjenigen, welche die nötige Eignung besitzen, die Würde und Gnade des Priestertums anbietet und sie dazu einladet, stellt der Verf. in Abrede. Wenn es auch für die Standeswahl von keinem praktischen Belange ist, in welcher Weise die göttliche Berufung erklärt wird, so dürften doch auch hier manche der letztgenannten Erklärung den Vorzug geben.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Nochmals das Palästinaitinerar des Anonymus von Piacenza. Im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift Seite 760 ff. habe ich mich mit dem Nachweis beschäftigt, daß das Itinerarium der heiligen Orte aus der Zeit um 580, das als Itinerarium Antonini martyris Placentini zitiert wird, nicht bloß keinem Martyrer Antoninus, sondern auch überhaupt keinem Antoninus beizulegen ist. Die gewöhnliche Bezeichnung rührt von einem althergebrachten Mißverständnisse der Eingangsworte Praecedente beato Antonino martyre her, welche sich nicht auf eine wirkliche Teilnahme an der Reise, sondern auf den geistigen Vortritt und den Schutz des heiligen Blutzeugen von Piacenza für die Reisenden seiner Vaterstadt beziehen. Mehr erfahren wir nicht, weder aus der Schrift selbst, noch aus anderen Quellen, als daß der Verfasser, der in größerer Gesellschaft reiste, aus Piacenza war.

Dieses Resultat fand überall in der laufenden Literatur, wo man von meiner Darlegung Notiz nahm, Anerkennung[1]).

Neuestens jedoch tritt Dr. Pietro Piacenza, Archipresbyter der Kathedrale von Piacenza, zu Gunsten seines Landsmannes, des angeblichen Antoninus Placentinus, als Verfassers des Itinerars in einer längeren Arbeit gegen mich auf (Ephemerides Liturgicae. Romae, 1903, fasc. Junii, p. 338—348), indem er sich zuversichtlich auf eine vermeintliches Graffito des ‚Steines von Kana' stützt, die den Antoninus retten soll. An sich hat der Einwand, wie man sehen wird, gar keinen Belang; aber die geschichtlichen Umstände jenes Steines und seiner ‚Inschrift' sind als Musterbeispiele für manche ähnliche Irrungen von solchem Interesse, daß hier eine kurze Behandlung gerechtfertigt ist.

Msgr. Pietro Piacenza berichtet also, P. Paris habe laut seiner Mitteilung in dem Buche über die Altertümer von Elatea in dieser Stadt eine dicke Marmorplatte in Form eines länglichen Viereckes gefunden, welche durch eine Inschrift als ‚Stein aus Kana in Galiläa, wo unser Herr Jesus Christus das Wasser in Wein verwandelte', gekennzeichnet wurde. Auf demselben habe sich auch eine kleine eingekratzte Schrift (Graffito) befunden mit folgendem durch Paris hergestellten Wortlaut: ‚Gedenke, o Herr, des Vaters und der Mutter von mir, Antoninus.' Aus dem Itinerar von Placentia wisse man nun, daß der Verfasser desselben nach

[1]) S. 766 Zeile 17 von unten ist zu lesen: im Jahre 614 entführt und erst 629 zurückgebracht. S. 763 Zeile 18 von oben: Er ist ein Heiliger von Piacenza, der u. s. w.

Kana gekommen sei, dort den vom Herrn bei dem Weinwunder benutzten Sitz gesehen, sich auf demselben aus Andacht niedergelegt und die Namen seiner Eltern auf ihn geschrieben habe. Mithin beweise der Reliquienstein, wie schon Paris hervorgehoben habe, daß der Reisende und Verfasser des Büchleins Antoninus hieß. Antoninus Martyr aber, meint Piacenza mit Tobler, könne derselbe wegen der vielen auf der Reise ausgestandenen Mühen genannt worden sein.

Vorstehende Angaben über den Namen Antoninus auf dem Steine leiden an völliger Haltlosigkeit und wurden, was Msgr. Piacenza unbekannt geblieben ist, vom nämlichen Gelehrten, der den Namen entdeckt zu haben glaubte, preisgegeben, ja widerrufen.

Entdecker ist übrigens nicht P. Paris, sondern Ch. Diehl. Als Paris die Ausgrabungen von Elatea betrieb, beschäftigte sich Diehl mit den christlichen und byzantinischen Monumenten der untergegangenen Stadt und fand hierbei in den Trümmern der dortigen Kirche Panapia die obige Marmorplatte. Er gab zuerst Nachricht über den Stein, seine größere Inschrift und die vermeintliche Aufschrift des Antoninus im Bulletin de Correspondance hellénique t. 9, 1885, p. 28 ss. Giov. Batt. de Rossi, der bekannte Archäolog, griff begierig die Fundnotiz auf und machte sie in den Conferenze di archeologia cristiana 1885 am 8. März zum Gegenstand einer Besprechung, die nach der durch Msg. Piacenza aus dem Journal de Rome vom 14. März 1885 geschöpften Kunde viel zu günstig ausgefallen zu sein scheint.

Das verdienstvolle Buch über Elatea von P. Paris erschien im Jahre 1892 als 60. Band der Sammlung Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. In diesem Bande nun wurde vorstehende Abhandlung des Bulletin wieder abgedruckt (Pag. 299 ff.: La pierre de Cana); aber das Wichtigste ist, daß sie von Diehl mit einem Nachtrage versehen wurde (p. 311—312), der die Schlußfolgerungen, die man für die Authentizität des Steines und für den gesuchten Antoninus gezogen hatte, sämtlich wieder aufhebt. Diehl bemerkt, in den sieben Jahren seit seiner ersten Veröffentlichung des Fundes seien Untersuchungen von verschiedenen Seiten gemacht worden, auch mit stark polemischem Charakter, die ihn zur Annahme bestimmten, daß er sich mit jener Kritzelei gänzlich getäuscht haben möge; auch eine von der griechischen Regierung zur Prüfung und Erhebung des Steines abgesandte Kommission habe nichts von der Aufschrift des Antoninus finden können: Je demande qu'on tienne *pour non avenu* tout ce que j'ai dit du graffito d'Antonin . . J'aime mieux, jusqu'à

plus ample informé, admettre que *j'ai mal vu*. Der Stein, sagt er, sei nach Athen in den Narthex der Metropolitankirche gebracht worden, wo er ausgestellt ist. Daß inzwischen die Frage über diesen unglücklichen Ausgang hinaus weiter gefördert worden sei, ist nicht bekannt.

Ohne Zweifel hat man es mit einer jener unbewußten Täuschungen zu tun, die bei Gelehrten, welche, ganz Eifer für ihren Gegenstand, auf Entdeckungen ausgehen, in Übereilung und Enthusiasmus zuweilen zu geschehen pflegen. Ich kannte beispielweise einen sehr ehrenwerten Archäologen zu Rom, welcher längere Zeit überzeugt war, in der ostrianischen Katakombe Überreste des Namens Petrus (des Apostelfürsten) in einer der Hauptnischen gelesen zu haben, und diese Entdeckung auch mit einer Zeichnung veröffentlichte. Er hatte eben bei seinen Forschungen in jener Katakombe den Geist voll von den angenommenen Beziehungen des hl. Petrus zu jenem Orte. Später, bei mehr nüchterner Prüfung und gegenüber erfolgtem Widerspruche verstand er sich aber dazu, die gemachte Entdeckung zu widerrufen; denn es war wirklich nichts vom fraglichen Namen zu sehen gewesen. So gieng auch Diehl, ein hochachtbarer Gelehrter, jetzt zu Paris Professor der byzantinischen Geschichte und Literatur, damals von der ihm unzweifelhaften Voraussetzung aus, das Itinerar müsse von einem Antoninus sein, und nach der Entdeckung des Kanasteines glaubte er alsbald, auch die im Itinerar erwähnte Inschrift mit diesem Namen entdecken zu müssen — und er entdeckte sie mit Hilfe einer Lupe, wie er sagt, und nicht bloß in fast unleserlichem Zustande, sondern auch nur zur Hälfte noch vorhanden, nämlich so:

. . . . . .	. . . . . .	KAI	MOY
. . . . . .	. . . . . .	THC	AN
. . . . .	. . . . . .	MHT	TΩNI
. . . . . .	. . . . . .	POC	NOY—

Von Anfang an mußte aber doch schon mehreres bedenklich scheinen: erstens der Umstand, daß Antoninus in dieser seltsamen Art von oben nach unten schreibt, nämlich (in der dritten Kolonne, der ersten erhaltenen) καὶ τῆς μητρός, (und in der vierten) μου 'Αντωνίνου —; zweitens, daß zwischen den Kolonnen die großen ungewöhnlichen Abstände sind; drittens, daß er, der Lateiner, in griechischer Sprache eine solche Anempfehlung schreibt, bei der doch jeder die Muttersprache angewendet haben würde; viertens, daß er die Namen der Eltern gar nicht aufschreibt, da der entfallene Teil nach Diehl eben gelautet haben müßte + Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ πατρὸς (das ganze also auf lateinisch:

Memento, Domine, patris et matris mei Antonini), während doch der Verfasser des Itinerars sagt, er habe die ‚Namen seiner Eltern geschrieben‘.

Es sei hier, zugleich wegen der folgenden Bemerkungen, die ganze betreffende Stelle des Itinerars nach der neuesten zuverlässigen Ausgabe von Geyer in ihrem Vulgärlatein wiedergegeben: Deinde milia tria venimus in Cana, ubi ad nuptias fuit Dominus, et accumsimus in ipso accubitu, ubi ego indignus nomina parentum meorum scripsi... [*haec fere intercidisse videntur*, bemerkt der Herausgeber: in quo loco basilica est, et in ipsa basilica fons est, ex qua illae sex hydriae impletae sunt, in quibus Dominus aquam in vinum convertit], ex quibus hydriis duae ibi sunt, et implevi unam ex eas vino et in collo plenam levavi et obtuli ad altare, et in ipsa fonte pro benedictione lavavimus.

Bemerkenswert ist, daß dieser Text in der späteren und unechten Form des Itinerars, die vielfache Erweiterungen erfahren hat (s. diese Zeitschrift 1902 S. 764), von einem Wunder zu erzählen weiß, das bei dieser Gelegenheit dem Reisenden begegnet wäre; er hätte nämlich aus seinem mit Wasser gefüllten Kruge Wein ausgegossen: Implevi aqua unam (hydriam), et protuli ex ea vinum. Edit. Tobler. Itinera lat. 1, 93. Und diese längere Form nimmt Msgr. Piacenza, um seine Irrtümer voll zu machen, als die allein richtige an. Er hat von den Handschriftenstudien durch Gildemeister und durch Geyer, seit denen die Toblersche Ausgabe antiquiert ist, keine Notiz genommen.

Des Weiteren sieht Piacenza den Kanastein selber noch unbedingt als echt an. Einige Autorität, die aber nun hinfällig ist, war ihm durch das vermeintliche Graffito zugekommen; denn dieses hätte wenn es wirklich vorhanden gewesen wäre, wenigstens für die Zeit von jener Palästinareise, also für das sechste Jahrhundert, die in Palästina vorhandene Meinung nachgewiesen, daß der fragliche Stein vom Orte des Weinwunders herrühre. Nach Preisgabe des Graffitos bleibt uns jedoch nur die größere und jüngere Inschrift des Steines zur Beglaubigung seiner Herkunft von Kana übrig. Sie würde nach Diehls Annahme, gegen die mancher mißtrauisch sein wird, aus dem siebenten Jahrhundert ungefähr herrühren (s. sein Faksimile S. 303) und hat diesen Wortlaut: + οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας ὅπου τὸ ὕδωρ οἶνον ἐποίησεν ὁ Κ(ύριο)ς ἡμῶν Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστό)ς + Lateinisch: *Hic est lapis (qui venit) e Cana Galilaeae ubi D. N. Iesus Christus mutavit aquam in vinum.*

Diese Inschrift will jedenfalls nach der Übertragung des Steines von seinem frühesten Aufbewahrungsort an einen andern angebracht worden sein. Wann aber und wohin die Übertragung stattgefunden hätte, wird nirgends angegeben. Diehl hatte in seiner ersten Abhandlung mancherlei geistreiche Konjekturen darüber vorgebracht und glaubte insbesondere sagen zu dürfen, der Stein sei zuerst nach Konstantinopel und dann, etwa im 13. Jahrhundert, bei der Erwerbung der dortigen Reliquien durch die Lateiner, nach Elatea gekommen. Wir glauben aber nach seiner enttäuschenden Nachschrift zum zweiten Drucke der Abhandlung mit ihm selber kein großes Gewicht auf alle diese Möglichkeiten legen und den Stein einfach betrachten zu sollen als une curiosité dans l'histoire des monuments pieux du moyen-âge byzantin (p. 312). Keines von den Pilgeritineraren, die aus der Zeit nach dem Placentiner Anonymus herrühren, erwähnt den seltsamen Stein von Kana.

München. H. Grisar, S. J.

Zur Theologie der Gral-Legende bei Wolfram von Eschenbach. Es ist nicht das erstemal, daß Wolfram und sein Parzival in einer theologischen Zeitschrift auftreten. Strohmeyer hat in der ‚Theologisch-praktischen Monats-Schrift' 4, Passau 1894, von der Stellung des Dichters zum Katholizismus, Englert im ‚Katholischen Seelsorger' 12, Paderborn 1900, von dem ‚Problem des Lebens und Wolframs Parzival' gehandelt. Im folgenden Exkurs soll die Theologie der Legende vom heiligen Gral, der erhabensten des christlichen Mittelalters, durch einige Streiflichter beleuchtet werden. Sie hat ihre tiefsinnigste Ausgestaltung im ‚Parzival' des Ritters Wolfram von Eschenbach gefunden, und nur diese Form der Legende kommt hier in Betracht. Die Frage, in wie weit Wolfram von fremden Vorlagen abhängig gewesen oder nicht, bleibt unberührt.

Der Dichter war eine durch und durch individuelle Erscheinung, eine von den vielen, welche das Mittelalter hervorgebracht hat: reich begabt, von lebhaftem Sinn für die Vorgänge des Lebens und der Natur, von hohem Interesse für die Grundfragen des menschlichen Lebens überhaupt, von einer ungemein fruchtbaren Phantasie, die ihm packende, nicht selten absonderliche Bilder lieferte, ausgestattet mit klarem Verstande, von mildem Urteil und feinem, psychologischem Takt, eine eigenwillige, knorrige Gestalt, die gern ihre eigenen Wege wandelt, auch dort, wo sie in den Fußtapfen anderer zu gehen scheint, bei alledem ein fröh-

liches Gemüt, sprudelnd von Humor und Schalkhaftigkeit, die er selbst als eine alte Unart an sich rügt (Parzival 487, 12; nach Lachmanns Zählung), kein Heiliger, aber doch ein gerader und liebenswürdiger Mensch. Wolframs Ruhm hat begründet sein ‚Parzival‘, ein höfisches Epos, das, in kurzen Reimpaaren abgefaßt, gegen 25000 Verse zählt, trotz aller Wunderlichkeiten ein tiefernstes Meisterwerk.

Eine merkwürdige Beurteilung hat die Religion des Eschenbachers erfahren. Wolfram, heißt es, war in wesentlichen Punkten mit der Kirche nicht einverstanden[1]). Wolfram sei ein ‚evangelischer Ritter‘, ein Vorläufer des ‚reinen Evangeliums‘ gewesen, das sich im 16. Jahrhundert erfolgreich Bahn gebrochen hat[2]). Indes nur Voreingenommenheit konnte in den Werken des Dichters solche Ansichten begründet sehen. Der ‚Parzival‘ dürfte allein schon im Stande sein, derartige Meinungen zu zerstreuen. Nicht in einem einzigen Punkte tritt Wolfram in Gegensatz zur Lehre der Kirche. Es geht nicht an, zum Beleg hierfür jene Stelle zu pressen, wo Trevrizent von den Engeln, die sich angeblich weder für noch gegen Gott entschieden hatten, von den sogenannten neutralen Engeln, behauptet, daß sie aus dem Himmel verwiesen worden seien, um auf der Erde eine Zeitlang den Gral zu hüten und dann vielleicht begnadigt zu werden (471, 15—29). Denn Trevrizent nimmt später (798, 11—22) seine Behauptung zurück. Es war eine unrichtige Anschauung, die Wolfram irgendwo gefunden hatte. Als man ihn auf die Inkorrektheit aufmerksam gemacht, hat er noch in demselben Gedicht den Fehler verbessert. So erklärt sich der Vorgang am ungezwungensten. Dadurch ist aber auch bezeugt, daß der Verfasser durchaus nicht gewillt war, sich in bewußten Widerspruch zur katholischen Kirche zu setzen. In der Tat, Wolfram von Eschenbach war Katholik, kein Muster-Katholik, aber ein gläubiger Katholik. Für ihn kam eine andere Religion als die katholische ernstlich gar nicht in Betracht. Ihre Alleinberechtigung ist für ihn selbstverständlich gewesen. Es war nicht ein Katholizismus, den er sich zurechtgelegt hatte, sondern die Religion der Kirche, welcher er angehörte. Seine Vorstellungen von der Beicht und von der Buße, von dem Wert der guten Werke, z. B. des Fastens, von den Reliquien, von den Heiligen, im besondern von Maria, der jungfräulichen Gottesmutter, vom Fegfeuer, von der hl. Eucharistie, von der hl. Messe, vom

[1]) Robert Fritzsch, Über Wolframs von Eschenbach Religiosität. Dissertation. Leipzig 1892, 34.

[2]) So San-Marte (A. Schulz) öfters.

Priestertum hätten nie einen Zweifel darüber aufkommen lassen sollen, daß Wolfram mit seinem Glauben auf dem Boden der Kirche stand[1], obwohl er die praktische Anwendung desselben auf sich selbst nicht immer durchzuführen wußte.

Wolfram beginnt sein gewaltiges Epos ‚Parzival', dessen Inhalt vorausgesetzt werden muß, mit einem Gedanken, der zugleich eine Charakteristik des Helden für die Zeit ist, da dieser seinen sittlichen Tiefstand erreicht hatte. ‚Ist Zweifel im Herzen', sagt der Dichter, Zweifel an Gott, Mißtrauen, Haß Gottes, ‚das muß der Seele werden sauer'. Hat der Zweifler unverzagten Mannesmut, fährt Wolfram fort, so ist er nicht ganz schwarz. Schande und Ehre sind bei ihm gemischt, wie die schwarze und weiße Farbe an der Elster. Himmel und Hölle haben an ihm Anteil. Der in jeder Beziehung Charakterlose ist schwarz. Der ‚Stäte', der durch den Glauben an Gott und durch demütiges Vertrauen Gefestigte, gleicht der weißen Farbe. So Wolfram. Der Gedanke ist richtig. ‚Unverzagter Mannesmut' tilgt allerdings in keinem Herzen den Gotteshaß. Aber ein von Natur kraftvoller und energischer Mensch wird unter dem Einfluß der Gnade, welche an die Natur anzuknüpfen pflegt, leichter Herr seiner selbst werden, wird durch einen herzhaften Entschluß den Weg aus seinem geistigen Elend eher finden als eine schlaffe Seele. Damit ist Parzival in seinen äußersten Umrissen gezeichnet.

Frägt man nach den leitenden Ideen der weit verschlungenen Dichtung, so lassen sich dieselben in folgende Sätze zusammenfassen: ‚Einem vollkommenen Manne konnte kein besserer Name gefunden werden als der des Ritters'. Dieses Wort des kleinen Kaiserrechts vom Ende des 13. Jahrhunderts klingt durch das ganze Epos durch. Ein vollkommener Ritter aber ist derjenige, welcher sich zu beherrschen weiß und sein Schwert dem Dienste des Allerhöchsten weiht. Dadurch wird er auch des höchsten Preises würdig. In allgemeinerer Fassung ist der Hauptgedanke des ‚Parzival': Ohne Gott gibt es kein wahres Glück auf dieser Erde. Das wahre Glück des Menschen besteht darin, daß er seinem Herrn und Gott dient. Im ‚Parzival' ist dieses Glück das Gralkönigtum. Der Gral erhält seine Wunderkraft durch eine

---

[1]) Ausführlich behandelt den Gegenstand Anton Sattler in seiner trefflichen Schrift: Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach, in den von Schönbach und Seuffert herausgegebenen Grazer Studien zur deutschen Philologie, Graz 1895.

weiße Oblate. Es ist die hl. Eucharistie, deren Beziehung zu dem Leiden Christi dadurch klar gestellt wird, daß sie jeden Karfreitag durch eine Taube vom Himmel gebracht wird. Der Gralkönig ist der oberste Hüter dessen, der mit seiner Allmacht Himmel und Erde umspannt, aber unter den eucharistischen Gestalten in freiwilliger Hilflosigkeit sich der Hilfe und dem Schutze schwacher Menschenkinder anvertraut, um hier und in der Ewigkeit ihr großer Lohn zu sein. Die Fülle reichsten irdischen Segens ergießt sich über sämtliche Ritter des Gral, wenn sie seine Regel halten und die standesgemäße Keuschheit wahren, der König in ehelicher Treue, die übrigen Ritter in vollständiger Enthaltsamkeit, so lange sie im Heiligtum selbst dienen. Ihnen ist zum Ersatz der Gralhüter die Ehe nur gestattet für den Fall, daß sie als Fürsten eines fremden Landes begehrt werden.

Parzival gelangt nicht ohne schwere Irrungen zum Ziel. Es ist vielsagend, daß diese seine Verirrungen nicht jenem Gebiet angehören, auf dem sich die höfische Dichtung so gern bewegt. Von sittlichen Verstößen, von den Sünden der falschen Minne ist Parzival vollkommen frei. Nicht als ob er unempfindlich wäre gegen jede Lockung; gewiß nicht. Aber er überwindet sie. Parzivals Selbstbeherrschung und Überlegenheit in diesem Punkte ist auffallend. Sogar die verführerische Orgeluse, die auf Männer so bestrickend zu wirken wußte, fand an ihm einen ehernen Widerstand. Daß sich Wolfram einen Helden gewählt hat, der sich vom Schmutz der reizendsten Sünde zu bewahren verstand, darin liegt ein ungemein vornehmer Zug des Dichters. Parzival kommt zu Fall nicht durch die Sinnlichkeit, sondern durch den Stolz. Der Fall ist darum nicht weniger tief. Im Gegenteil: Parzival sinkt so tief, wie ein Mensch nur sinken kann. Er wird irre an Gott. Mehr noch: er wird ein Gotteshasser, weil er, der Wurm im Staube, das Wort der ewigen Weisheit nicht verstehen kann: ‚Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und meine Wege sind nicht eure Wege' (Is. 55, 8).

Als Parzival das erstemal zum Gral kam, war er nicht geradezu schlecht. Aber er war in hohem Grade selbstbewußt und traute seiner Kraft alles zu. Der Adel seiner Seele war befleckt durch das stürmische Pochen auf das eigene Können. Das Unterlassen der Frage, wie es stehe um die Krankheit des Anfortas, war kein sittliches Unrecht. Parzival glaubte durch sein Schweigen dem Rate des Gurnemanz zu folgen. Und doch sollte von der Frage sein Glück und sein Unglück abhängen. Diese Schürzung des Knotens ist tief psychologisch. Die böse Wendung im Leben des Menschen ist oft nicht an eine unmittelbar vorausgehende

Schuld geknüpft, sondern an einen scheinbaren Zufall. Doch mittelbar ist der Umschwung verschuldet. Jener Zufall löste nur eine Spannung aus, welche der Hochmut längst geschaffen hatte. Glücklich, wer dann endlich in sich geht. Parzival tat es nicht. Er richtete sein Auge anstatt auf den Hochmut, von dem er voll war, auf seine Unschuld bei Unterlassung der Frage. Gott, dem ich gedient habe, will mein Bestes nicht, sprach er, ich schwöre ihm Haß. So irrte er 4½ Jahre umher. Seine Absicht war immer noch, den Gral zu erwerben. In ihm erblickte er die Vollendung aller seiner Wünsche. Aber er wollte den Gral ohne Beistand Gottes. Er glaubte ihn ertrotzen zu können. Doch über ihm wachte die Gnade. Der Mannesmut war ihm geblieben. Was hätte er ihm indes genützt ohne die Demut? Sein Mannesmut feierte den schönsten Sieg, als Parzival unter dem Einfluß der Gnade vor Trevrizent trat mit der Bitte: ‚Herr, nun gebt mir Rat; ich bin ein Mann, der Sünde hat.‘ Die Gottesminne, welche am ersten Karfreitag auch für ihn am Kreuze verblutet war, überwältigt sein Herz. Er ist erschüttert durch die Worte des Einsiedlers, daß er, der als Ritter die Treue auf seine Fahne geschrieben, untreu geworden war gegen Gott, der aus Treue gegen die verlorene Menschheit gelitten hatte und schmachvoll gestorben war. Parzival geht in sich, nicht infolge eigenen Klügelns, sondern durch den Zuspruch und den Rat eines gottgesandten Priesters, der ihm das trostvollste Geheimnis des Christentums, den Tod des Sohnes Gottes, den Sieg der Minne über das im Sterben brechende Gottesherz eindringlich vor die Seele führt. Parzival ist reumütig und erhält Lossprechung von seinen Sünden. So war die erste Bedingung für ein Glück, das nicht Scheinglück ist, erfüllt. Parzival gelangt unter fortgesetzter Einwirkung der Gnade zum Ziel seiner Hoffnungen[1]).

Die Grundidee des ‚Parzival‘ ist in eine Unzahl von Abenteuern verschlungen. Wolfram hat es dem Leser wahrlich nicht leicht gemacht, die Schönheit seines Epos zu genießen. Wirklichkeit und Märchenwelt, Abendland und Morgenland, Christentum und Heidentum, Treue und Untreue, heroische Entsagung und üppiger Weltsinn, reine Liebe und falsche Minne, Natur und Übernatur, Himmel und Erde, Gott und Teufel spielen in dem Gedicht eine Rolle. Ein großer Teil desselben

[1]) Nach Ernst Martin, Wolfram von Eschenbach. Rede. Straßburg 1903, 13, ‚ist das Gralkönigthum das Königreich Jerusalem unter den Anjous‘. Derselbe, Wolframs von Eschenbach Parzival und Titurel II (Halle a. S. 1903) S. XL–XLII.

beschäftigt sich mit Gawan, einem Freunde und Verwandten Parzivals. Er steht zu diesem in einem unverkennbaren Gegensatz und ist doch zugleich in einem wahren Sinne dessen Ergänzung. Parzival hatte sich durch seinen Stolz des Grales unwert gemacht. Wollte der Dichter einigermaßen Anspruch erheben auf psychologische Vollständigkeit, so mußte noch eine andere Leidenschaft zur Geltung kommen, durch welche das Lebensschifflein so vieler scheitert. Der Held selbst sollte von den Verirrungen der verbotenen Sinnenlust frei bleiben. Gawan erliegt ihnen wiederholt. Auch er sucht den Gral, d. h. sein Glück, aber er sucht ihn als ein rechtes Weltkind, ohne ihn zu finden. Wolfram schildert Gawans Liebesabenteuer mit viel Weitschweifigkeit. Die Nacktheit der Sprache, deren sich der Dichter dabei bedient, hatte für seine Zeit nichts Verfängliches. Selbst ein Hartmann von Aue, dem gewiß niemand Cynismus und Frivolität vorwerfen wird, hat in seiner höfischen Legende ‚Gregorius‘ die denkbar peinlichsten Vorgänge mit ungeschminktester Offenheit geschildert. Auch Werner der Gärtner, ein durchaus ernster Schriftsteller, verschmähte in seinem ‚Helmbrecht‘, der mit ausgesprochener moralischer Tendenz geschrieben ist, gewisse Derbheiten nicht, die heut in Büchern von gleicher Bestimmung nicht stehen dürften. Das also darf Wolfram nicht zur Last gelegt werden, daß er die Nachtseite des menschlichen Herzens drastisch gezeichnet hat. Wohl aber verdient er den Tadel, daß er diese Dinge, nicht zwar den Ehebruch, doch Sünden Unverheirateter mit sichtlichem Wohlbehagen darstellt. In diesen Partien tritt die ungebrochene Sinnlichkeit Wolframs hervor. Und doch würde man ihm schweres Unrecht tun, wollte man glauben, daß er zur Zeit, da er den ‚Parzival‘ schrieb, selbst in die Netze der falschen Minne blind verstrickt war. Im Grunde sind diese Szenen ein Beweis für die goldene Ehrlichkeit des Dichters, der kein Hehl daraus machte, daß verbotene Früchte doch nicht ohne Reiz für ihn waren. Der bessere Mensch in ihm hat die ‚noblen Passionen‘ Gawans verurteilt. Zeuge dessen sind seine Verwünschungen der schlechten Minne, seine Lobpreisung echter Liebe im Gegensatz zum Sinnenrausch. Zeuge dessen sind Anfortas und sein herbes Leid infolge eines unerlaubten Verhältnisses. Übrigens hat Wolfram nie eine unsittliche Handlung eigentlich verherrlicht, nie die Unsittlichkeit als gleichwertig mit dem sittlich Guten betrachtet, obwohl er auch anrüchigen Personen hie und da eine gewisse konventionelle Anerkennung spendet. Ganz anders klingt das Lob der ehelichen Treue im allgemeinen sowie im besondern der Treue Parzivals und Kondwiramurs, Sigunens und ihres Bräutigams. Wolfram

wird nicht müde, diese Liebe immer und immer wieder zu feiern und in den sattesten Farben zu malen. Als ein höherer Grad der Vollkommenheit erscheint dem Dichter ohne Zweifel der Stand der Ehelosigkeit. Er spricht es deutlich darin aus, daß sich der Gral nur von einer Jungfrau tragen läßt. Dieselbe Auffassung bekundet sich in der Verherrlichung des priesterlichen Standes. Daß dem persönlichen Geschmack des Dichters die Ehe mehr zusagte, beweist keineswegs das Gegenteil. Es ist offenbar der Ausdruck eigenster Überzeugung, wenn er singt: ‚Ein reines Weib, das treu gesellt und edler Zucht ergeben verbotne Minne meidet bei ihres Mannes Leben, das ist, urteil' ich anders recht, des Mannes allerhöchstes Glück. Kein schön'res Entsagen gibts; das könnt' ich wohl beeiden. Hernach tu' sie, wie's ihr gefällt.' Und Wolfram setzt bei: ‚Wahrt sie auch dann noch ihren Preis, das ist ein Kranz viel strahlender, als den sie lustig trägt zum Tanze' (435, 11 bis 22; Übersetzung nach Bötticher). Trotz aller Weltfreudigkeit kommt doch die ernste Lebensauffassung Wolframs wie hier, so auch an anderen Stellen mit aller Bestimmtheit zum Ausdruck. Nicht bloß der einstige Ritter Trevrizent bezeugt nach einer wechselvollen Vergangenheit, daß die Welt stets mit Kummer und Trübsal lohne (475, 13—18). Auch Fürst Gurnemanz, der auf sein Rittertum ebenso stolz war wie Wolfram, muß bekennen: ‚So lohnt noch immer Ritterschaft: zuletzt ist sie bestrickt von Leid und Jammer' (177, 25—26). Wolfram selbst aber urteilt: ‚Manch Weibes Schönheit rühmt man weit. Ist da das Herz das Gegenteil, die lob' ich, wie ich loben wollte ein blaues Glas gefaßt in Gold. Doch nichts Geringes dünkt es mich, wenn einen kostbaren Rubin in schlechtes Messing kleidet: ich mein' des rechten Weibes hohen Sinn. Übt eine echte Weiblichkeit, da soll ich nicht nach Schönheit fragen, die doch des Herzens Dach nur ist. Ist in der Brust sie wohl verwahrt, bleibt hoher Preis ihr unverkürzt' (3, 11—24).

Abweichend von anderen Schriftstellern ist bei Wolfram die Wiedergabe der Gralsage. Gral, wahrscheinlich von gradalis, bedeutet eine Schüssel mit stufenförmig aufgeschichteten Speisen. In der Legende, welche gegen Ende des 12. Jahrhunderts einen dichterischen Ausdruck durch den Franzosen Robert von Boron erhalten hat, ist der Gral das Gefäß, dessen sich Christus der Herr beim letzten Abendmahle bedient und in welchem Josef von Arimathäa das Blut aus den Wunden des Fronleichnams aufbewahrt hat. Bei dem Anblick des Gral erfährt der Gläubige die Erfüllung all seiner Wünsche. Weil nun die Gralsage oder einzelne Elemente derselben schon sehr früh mit bretonisch-keltischen

Stoffen versetzt wurde, so hat man es für wahrscheinlich gehalten, daß die christliche Legende selbst aus heidnischer Quelle stammt. Ein genügender Beweis konnte bisher dafür nicht erbracht werden. Weit sachgemäßer erklärt sich das Entstehen der Grallegende aus dem christlichen Bewußtsein, aus dem Glauben an die Wirkungen der hl. Eucharistie, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß heidnische Vorstellungen von einem Wunschgefäße nicht zwar als Ursache, wohl aber als Veranlassung zur Bildung der Gralsage mitgewirkt haben. ‚Mein Leib ist wahrhaftig eine Speise', hat Christus gesagt. Freilich ist er zuerst und vor allem eine Seelenspeise, aber er ist dies nur dadurch, daß die sakramentalen Gestalten auch eine Speise für den Leib werden. Bei einem Abendmahle wurde das heiligste Sakrament eingesetzt. Mit einem Gastmahle vergleicht der göttliche Heiland die Freuden des himmlischen Paradieses, und die Kirche schließt sich dieser bildlichen Ausdrucksweise an, wenn sie in ihren Gebeten von ‚dem Gastmahl des ewigen Lebens' spricht. Was Wunder, wenn der christliche Sinn das Bild weiter ausmalte, die einzelnen Züge desselben, welche geistliche Beziehungen darstellen sollen, allzu wörtlich auffaßte und in der eucharistischen Speise nicht bloß den Inbegriff übernatürlicher Wonnen in diesem Leben, sondern auch die Fülle irdischen Glückes niedergelegt sah. Eine derartige Erklärung der Gralsage ist durchaus ungezwungen; es ist nicht nötig, ja zweckwidrig, als letzten Grund ihres ersten Auftretens heidnische Stoffe, deren Bedeutung zum mindesten unklar ist[1]), heranzuziehen.

[1]) A. T. Vercoutre hat unter dem Titel Un problème littéraire résolu. Origine et genèse de la légende du Saint-Gral. Paris 1901, seine Meinung dahin geäußert, daß die berühmte Tafelrunde des Artus aus dem Puy de Dôme in der Auvergne entstanden und daß die Legende vom Gral auf den heidnischen Tempel, welcher auf diesem Berge stand, zurückzuführen sei. Der Tempel habe keltisch vasso geheißen. Durch einen Übersetzungsfehler sei daraus vas, Gefäß, geworden. Dieses Gefäß wurde nach Vercoutre zum christlichen Gral. Die Schrift leidet an der Schwäche der meisten Arbeiten, welche der sogenannten vergleichenden Religionswissenschaft angehören: an Willkür, die durch große Gelehrsamkeit wohl verdeckt, aber nicht beseitigt wird. Willy Staerk (Über den Ursprung der Grallegende, Ein Beitrag zur christlichen Mythologie. Tübingen und Leipzig 1903), der Vercoutre nicht zu kennen scheint, leitet den Gral allerdings auf christlichen Ursprung, auf die Ideen von der Eucharistie und vom Paradies zurück, erklärt aber eben diese christlichen Ideen für babylonisch! Vgl. neuestens Ernst Martin, Wolframs von Eschenbach Parzival und Titurel II, S. XLIX ff.

Sie liegen dem Wesen der Gralsage weit ferner als das durch die heilige Schrift verbürgte, in der Kirche stets geglaubte und in tiefster Ehrfurcht angebetete Geheimnis, ‚das alle Süßigkeit in sich schließt'. Unschwer hätte Wolfram in dem Volksglauben der Zeit die Grundlinien zu den Wundermären seines Gral finden können[1]). Allerdings war dieser Volksglaube vielfach mit irrigen Vorstellungen vermischt, als habe das leibliche Anschauen der konsekrierten Hostie notwendig auch gewisse leibliche Segnungen im Gefolge. Doch liegt immerhin diesem Aberglauben die unbestreitbare Wahrheit zu Grunde, daß seelisches Glück das körperliche unendlich überragt und daher auch ersetzen kann. Der poetische Ausdruck hierfür sind eben jene Bilder und die daran geknüpften Vorstellungen, die also, wenn sie sich in gebührenden Grenzen halten und den Rahmen der Symbolik nicht überschreiten, eine hohe künstlerische Berechtigung besitzen. Das wußte Wolfram. Ihm gilt der Besitz des Gral d. h. im Grunde der Besitz des eucharistischen Gottes als der Höhepunkt inneren und äußeren Glückes, nach dem der Mensch mit allen Fasern seines Herzens sich sehnt und dessen er unter der Bedingung strenger Selbstzucht und demütigen Gottvertrauens auf dieser Erde fähig ist. Ein Hauptbestandteil der Grallegende ist also auch bei Wolfram festgehalten. Dagegen hat er den Zusammenhang mit dem letzten Abendmahl des Heilandes und mit Josef von Arimathäa aufgehoben. Der Gral wird ferner von Wolfram nicht als Gefäß eingeführt, sondern als ein kostbarer Stein. Doch ist diese Abweichung nicht so bedeutend, als sie auf den ersten Blick erscheint. Denn ‚Stein' kann auch ein Gefäß aus Stein bedeuten, und die Hostie, welche sich am Karfreitag auf ihn herabläßt, um auf ihm zu ruhen, gibt in der Tat dem Stein die Bestimmung eines Gefäßes. Durch diesen letzteren Zug hat die Grallegende eine äußerst glückliche Entwicklung erfahren. Denn er gibt die Grundidee des Gral weit ausdrucksvoller wieder als die sonst übliche Gestalt der Sage. Ist ja doch der Gral Quelle der Glückseligkeit nur durch seine Beziehung zu Christus. Diese Beziehung ist allerdings gegeben, wenn der Gral als Abendmahlsschlüssel gedacht wird. Aber viel klarer, sinniger und zugleich tief theologisch ist diese Beziehung ausgesprochen in der Wolframschen Fassung, nach der eine Taube, das Symbol des gnadenspendenden Heiligen Geistes, bei der jährlichen Wiederkehr des Tages, an dem Christus die Menschheit durch

---

[1]) Vergl. Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1902, 103—104.

seinen Tod aus Liebe erlöst hat, das Unterpfand dieser Liebe und aller himmlischen Gnaden, das Sakrament des Altars, auf den geheiligten Stein niederlegt.

Sieht man im ‚Parzival' auf den bunten Wechsel der abenteuerlichsten Szenen, auf das krause Gewirr der originellsten Vergleiche, auf den fremdartigen gelehrten Kram, auf die oft harte, dunkle Sprache, so begreift man den scharfen Tadel, welchen Gottfried von Straßburg gegen Wolfram, ohne ihn zu nennen, gerichtet hat, er sei ein Erfinder wilder Mären, ein Geschichtenjäger gewesen, seine lärmenden Lügen seien wohl dazu angetan, einfältige Leute zu betrügen. Aber um sie zu verstehen, müßten Erklärer kommen, die der Welt sagen, was er, Wolfram, sich eigentlich dabei gedacht habe. Sieht man aber in dem ‚Parzival' die trotz aller Mängel glanzvoll durchgeführte dichterische Lösung eines Lebensproblems, dessen inhaltschwere Bedeutung für Zeit und Ewigkeit jeden denkenden Menschen erfüllt, so wird das Lob verständlich, das Wirnt von Grafenberg dem Eschenbacher gespendet ha mit den Worten: ‚Laienmund nie besser sprach'.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Zum zweiten allgemeinen Konzil vom J. 381. 1. Hefele agt in seiner Konziliengeschichte 2², 33, noch Papst Gelasius (492—496) habe in seinem Dekret de libris recipiendis die zweite Synode unter den ökumenischen Konzilien nicht aufgezählt; gewiß dagegen sei, daß im 6. Jahrhundert auch in der lateinischen Kirche ihr ökumenischer Charakter ‚ganz entschieden zur Anerkennung gekommen', und ‚schon' von den Päpsten Vigilius (537—555), Pelagius II. (579—590) und Gregor dem Gr. (590—604) ausdrücklich ausgesprochen worden war. L. Duchesne, der berühmte Herausgeber des Papstbuches, sagt in der Einleitung zu seiner Ausgabe desselben, das Konzil von 381 sei in Rom vor dem Pontifikat des Vigilius (537—555) nicht anerkannt gewesen, seit Vigilius erhalte es in den offiziellen Aufzählungen eine Stelle unter den ökumenischen Konzilien. Diese Tatsache benützt er dann, um die Zeit zu bestimmen, in welcher der älteste Teil des Papstbuches abgefaßt worden sei. Da es nämlich im Leben des Hilarus heißt, dieser Papst habe tres synodos, Niceni. Epheseni et Calcedonense bestätigt, so könne diese Stelle unmöglich nach der Zeit des Vigilius niedergeschrieben sein[1]).

[1]) Ce concil en effet n'était pas reconnu à Rome et ne le fut pas avant le pontificat de Vigile . . . Depuis Vigile (537—555) le

Als ältestes Dokument des Vigilius, das die vier Konzilien aufzählt, nennt Duchesne ein Schriftstück vom J. 548. Noch weiter geht A. Harnack in Herzog-Haucks Realenzyklopädie 11, Leipzig, 1902, 24. ‚Der Occident, sagt er, hat sich seit dem Protest Leos I. zu Chalcedon fast ein Jahrhundert lang konsequent ablehnend gegen den von Konstantinopel aus dreist behaupteten ökumenischen Charakter der Synode und gegen ihre Beschlüsse verhalten. Noch Bischof Felix II. spricht im J. 485 nur von drei ökumenischen Synoden, ebensoviele setzt Gelasius voraus. In der Zeit des römisch-byzantinischen Schismas 484—519 konnte nichts aus Konstantinopel nach Rom importiert werden. Erst in der nun folgenden Epoche, als der römische Bischof in schmachvolle Abhängigkeit von dem byzantinischen Kaiser gerieth, hat man sich, stillschweigend und ohne zu kontrollieren (!), die 2. ökumenische Synode samt ihren Beschlüssen gefallen lassen. Papst Vigilius (538—555) ist m. W. der erste, der sie so nennt. . .‘

Es wurde oben S. 413 darauf hingewiesen, daß bereits Papst Johannes II. 533—535 die vier Konzilien von Nicäa, Konstantinopel Ephesus, Chalcedon aufzählt und sie so zu beobachten versichert, ‚wie die römische Kirche bisher (hactenus) sie aufgenommen und hochgehalten‘ hat, d. h. so, daß er die Kanones des zweiten, den 28. Kanon des vierten Konzils von der Anerkennung ausschließt. Trotz des hactenus könnte dies die älteste offizielle Aufzählung der vier Konzilien in Rom sein. Denn ‚angenommen und hochgehalten‘ hat die römische Kirche das Glaubensbekenntnis der zweiten Synode seit dem Konzil von Chalcedon 451, wenn es auch noch einige Zeit dauerte, bis in den offiziellen Aufzählungen der Synoden auch die zweite erscheint. Allein die ältere oben S. 412 angeführte Stelle vom J. 519 zeigt, daß man in Rom wenigstens unter Hormisdas (514—523) die Folgerung gezogen hatte, welche aus der Anerkennung des Glaubensbekenntnisses von 381 für den ökumenischen Charakter der zweiten Synode sich ergab.

Andererseits ist es sicher, daß weit ins fünfte Jahrhundert hinauf die zweite Synode unter den ökumenischen Konzilien nicht aufgezählt wurde. Leo des Gr. Nachfolger Hilarus (461—468) hätte Anlaß gehabt, das Ansehen der zweiten Synode zu betonen, denn unter seiner Regierung versuchte der Mazedonianer Philotheus mit Hilfe, oder wenigstens unter

concil de 381 prend rang parmi les concils oecuméniques dans les énumerations officielles. Le Liber Pontificalis, (Paris 1886) pag. XXXVIII.

Duldung des weströmischen Kaisers Anthemius diversarum conciliabula nova sectarum in Rom einzuführen. Allein Hilarus begnügte sich damit, dem Kaiser in St. Peter öffentlich Vorhaltungen zu machen, worauf derselbe eidlich versprach, die Häretiker nicht zu schützen[1]). Wenn die oben erwähnte Angabe des Papstbuches, die sich als Auszug aus einem Schreiben des Hilarus an die Orientalen gibt, wirklich das ist, was sie sein will, so hat Hilarus nur die drei Konzilien von Nicäa, Ephesus, Chalcedon in diesem Schreiben aufgeführt. Ähnlich redet sein Nachfolger Simplizius (468—483). Er ermahnt den Akazius von Konstantinopel unter dem 10. Jan. 476, dem Plan eines allgemeinen Konzils sich zu widersetzen. Ein solches sei immer nur berufen worden, wenn neue, noch nicht entschiedene Streitfragen aufgetaucht seien; zum erstenmale habe die Gottlosigkeit des Arius, dann die des Nestorius, zuletzt die des Dioskorus und Eutyches zur Anwendung eines solchen Mittels gezwungen[2]). Wiederum also wird das Konzil von Konstantinopel nicht erwähnt, aber allerdings läßt sich gegen die Beweiskraft dieses Zeugnisses anführen, daß Simplizius nur von Synoden reden will, die als ökumenische berufen sind, aber trotzdem bleibt immerhin die Stelle auffallend; eine vierte den drei andern gleichstehende Synode hätte wohl in irgend einer Weise Berücksichtigung gefunden. Felix III., der nach Simplizius den römischen Stuhl von 483—492 inne hatte, spricht sich mit den unter ihm versammelten römischen Bischöfen unzweideutig aus. Et ut caritas vestra possit agnoscere schreibt er nach Konstantinopel unter dem 5. Okt. 485, venerandas synodos Nicaenam et Ephesinam priorem atque Calchedonensem contra Nestorium et Eutychetem impiissimum nos tenere, . . . his quoque nunc iterum congregati ad vos utimur litteris[3])

So haben wir also zwei feste Daten: 519 unter Hormisdas zählt man in Rom 4 allgemeine Konzilien, 485 unter Felix III. deren nur 3. Lassen sich diese Grenzen noch mehr verengen?

[1]) Gelasius ad episc. Dardaniae ed. Guenther cap. 61 (Corpus scriptorum eccl. latinorum 35, 391).

[2]) (Synodus) non alias semper indicta est, nisi cum aliquid in pravis sensibus novum, aut in assertione dogmatum emersit ambiguum, ut in commune tractantibus, si qua esset obscuritas, sacerdotalis deliberationis inluminaret auctoritas, sicut primum Arii ac deinde Nestorii, postremum Dioscori atque Eutychetis fieri coegit impietas. Guenther ep. 58 pag. 132.

[3]) Ed. Guenther ep. 70 n. 8 l. c. pag. 158.

Wahrscheinlich schon vor dem Pontifikat des Hormisdas hat Dionysius Exiguus die Kanones von Konstantinopel in seine Konzilienſammlung aufgenommen. Allein aus dieser Tatsache folgt nicht viel. Die Sammlung des Dionysius war eine Privatarbeit, es war eine Zusammenstellung von Kanones, aus welcher man ersehen konnte, wie gewisse schwierige Fälle von bedeutenden Bischöfen waren entschieden worden, und welche also Rat und Direktive für ähnliche Fälle bot. Aber ein Konzil war darum noch nicht anerkannt, weil Dionysius dessen Kanones in seine Sammlung aufnahm.

Außerdem kommt noch das sog. decretum de libris recipiendis in Betracht. Es enthält eine Aufzählung der anerkannten ökumenischen Konzilien; die ältere Form des Dekretes, dem Papst Gelasius zugeschrieben, zählt deren drei auf, die spätere Form, dem Hormisdas beigelegt, fügt diesen drei das Konzil von 381 noch hinzu (oben S. 412). Nun scheint es klar zu sein, daß jene Aufzählung der drei allgemeinen Konzilien nicht aus späterer Zeit als der des Hormisdas stammen kann. Die Beweisgründe, welche gegen die Echtheit des ersten Teiles des Bücherdekretes vorgebracht wurden, bilden dagegen keinen Einwand, denn sie sind nichts weniger als durchschlagend. Das Zeugnis des ‚Bücherdekretes' ist also allerdings in unserer Sache von Bedeutung.

Ein sicher von Gelasius herrührendes Schriftstück ist das Schreiben an die Bischöfe von Dardania. In demselben scheint, anders als in der ältesten Form des Bücherdekretes, das Konzil von Konstantinopel als gleichberechtigt mit denjenigen von Nicäa und Ephesus in eine Reihe gestellt zu sein. Gelasius führt nämlich Beispiele von endgültigen und unabänderlichen Konzilsentscheidungen auf und nennt als solche das Urteil über Sabellius, das zu Nicäa gefällte über Arius, das Urteil über Eunomius, Mazedonius, Nestorius. Unter der synodalen Verurteilung des Nestorius ist offenbar die zu Ephesus geschehene verstanden. Diejenige des Eunomius und Mazedonius wird kaum anders als die zu Konstantinopel 381 im ersten Kanon vollzogene sich auffassen lassen. Somit wären hier im J. 496 die Konzilien von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus zum erstenmal als gleichberechtigt neben einander aufgeführt[1]. Von der vierten unter den allgemeinen Synoden handelt Ge-

[1]) Sic propter blasphemias Arrii forma fidei communionisque catholicae Nicaeno prolata conventu Arrianos omnes vel quisquis in hanc pestem sive sensu seu communione deciderit sine retractatione concludit. Sic Eunomium, Macedonium, Nestorium synodus semel

lasius im ganzen Zusammenhang des Schreibens: er will durch die angeführten Beispiele von andern Synoden eben beweisen, daß auch der Spruch des Konzils von Chalcedon als unantastbar gelten müsse.

Von den Monophysiten in Ägypten wurde der Widerspruch gegen das zweite allgemeine Konzil bald aufgegeben. Die oben S. 413 (vgl. 409) angeführten Belege für diese Tatsache können noch um einige weitere vermehrt werden. So erkennt Theodosius, seit 535 Patriarch von Alexandrien, der Stifter der nach ihm benannten monophysischen Sekte, das zweite Konzil an. In einem von Kardinal Mai herausgegebenen arabisch erhaltenen Fragment heißt es, er glaube an die hl. Dreieinigkeit nach den Erklärungen der Konzilien von Nicäa, Konstantinopel und der Konzilien von Ephesus, welche gegen Nestorius und Apollinarius gehalten worden seien. Unter dem zweiten in Ephesus gegen Apollinarius gehaltenen Konzil ist das Räuberkonzil gemeint[1]. Das Synaxarium der monophysitischen Kopten verzeichnet am ersten Amschir (Februar): ‚An diesem Tag feiern wir ein Fest zum Andenken an die 150 Väter, welche unter der Regierung Theodosius d. Gr. zu Konstantinopel sich versammelten'[2]).

Über die Anerkennung des Konzils bei den nestorianischen Syrern lassen sich aus den von O. Braun übersetzten syrischen Konzilsakten einige Notizen beibringen. Die Synode des Dadischo fordert im Jahre 423—424 die Annahme der Akten von Nicäa und der Partikularkonzilien von Ancyra, Gangra, Laodizea, Neucäsarea[3]). Die Kanones des Mar Aba aus dem 6. Jahrhundert nennen nur die Konzilien von Nicäa und Chalcedon und außerdem Partikularsynoden, nicht aber das

---

gesta condemnans, ulterius ad nova concilia venire non sivit . . ed. Guenther ep. 95 n. 8. pag. 371.

[1]) Aioque credere . . . iuxta decreta 318 Patrum Nicaeae congregatorum necnon illorum 150 qui in urbe regia convenerunt et caeterorum, qui Ephesi conventum celebrarunt, impiumque Nestorium deposuerunt; necnon illorum, qui Apollinarem similiter exauctoraverunt, unamque Dei Verbi naturam nobis credendam proposuerunt. Epistola scripta de exsilio ad christianum Alexandriae populum. Migne P. gr. 86 I 279a.

[2]) Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der koptischen Christen. Aus dem Arabischen übers. von F. Wüstenfeld, Gotha 1879, S. 272. Vgl. N. Nilles, Kalendarium manuale 2, Oeniponte 1897, 714. — Ein Zeugnis aus Alexandrien vom J. 497, s. Guenther l. c. pag. 471.

[3]) O. Braun, das Buch der Synhados, Stuttgart und Wien 1900, Seite 1. 39.

Konzil von 381[1]). Die Synode des Ishoʻyahb I vom J. 585—586 betrachtet jedoch als Vertreter des wahren Glaubens ‚jene 318 Väter, die sich in Nicäa versammelten und jene 150, die sich in Byzanz versammelten‘[2]). In den Synodalkanonen, die bei der Wahl Gregors von Prat 605 aufgestellt wurden, stehen ebenfalls die 150 Väter neben den 318[3]). In einer apologetischen Schrift für den Nestorianismus, ebenfalls aus dem 7. Jahrhundert stammend, steht in einer Sammlung von Väterstellen auch ein Ausspruch der Väter des zweiten Konzils: ‚Die Synode der 150 Väter zu Konstantinopel sagt in dem Briefe an die abendländischen Bischöfe über den Glauben: „Gott, der Logos, ist vollkommener Gott vor den Welten und Zeiten. Am Ende der Welt aber hat er wegen der Erlösung von uns Menschen aus uns einen vollkommenen Menschen angenommen und in ihm gewohnt“‘[4]). Die ursprüngliche Form der Stelle steht im Schreiben der Synode von 382[5]), auf welcher allerdings ungefähr dieselben Bischöfe wie im Jahre zuvor versammelt waren.

Die Armenier wußten in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts noch nichts von einem allgemeinen Konzil von Konstantinopel. Das Leben Mesrobs, von Koriun kurz nach 442 geschrieben, spricht nur von den Kanones von Nicäa und Ephesus[6]). Im J. 457 wird indes die Synode von 381, wie jene von Chalcedon, von den Bischöfen Kleinarmeniens anerkannt[7]). Moyses von Khorene spricht von dem Konzil der 150 offenbar als von einem ökumenischen und nennt unter den Teilnehmern an demselben an erster Stelle Damasus von Rom[8]). Später lautet Kanon 12 des Konzil von Siracavan im J. 962: Si quis dissentire dixerit . . . doctrinas priorum trium conciliorum, Nicaeni, Constantinopolitani et Ephesini a doctrinis apostolorum

---

[1]) Ebd. S. 138.

[2]) Ebd. S. 195.

[3]) Ebd. S. 300.

[4]) Ebd. S. 326.

[5]) Ὅλον δὲ εἰδότες τέλειον μὲν ὄντα πρὸ αἰώνων Θεοῦ Λόγον, τέλειον δὲ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γενόμενον. Theodoret h. e. 5, 9 Migne P. gr. 82, 1216 c.

[6]) S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg 1903, S. 407.

[7]) Cod. encycl., Hard. 2, 742 b, 745 b.

[8]) Lib. 3 cap. 33; V. Langlois, Collection des Historiens anc. et mod. de l'Arménie, 2, Paris 1869. 149.

et prophetarum, anathema sit[1]). Zur Erinnerung an die genannten drei Konzilien begeht die armenische Kirche ein Fest[2]); der armenische Katholikos bekennt sich im Religionsgespräch mit Theorianus um 1170 zu denselben[3]). Nach Galanus findet sich der dritte Kanon der Synode von 381 im Rechtsbuch der Armenier, dem Gannonaz[4]).

2. Über die Gründe, welche die Väter von Chalcedon veranlassen mochten, das Symbolum der Synode von 381 als zweites verpflichtendes Glaubensbekenntnis dem von Nicäa an die Seite zu stellen, lassen sich dem oben in unserem Aufsatz gesammelten Material einige Andeutungen entnehmen. Sie seien hier zusammengestellt.

a) Ein erster Grund mochte darin liegen, daß man dem Mißbrauch entgegenzutreten wünschte, der mit dem ephesinischen Verbot eines neuen Glaubensbekenntnisses (oben S. 399) getrieben werden konnte und getrieben worden war. Wenn neue Häresien irgend einen bisher noch nicht bestrittenen Punkt der Glaubenslehre angriffen, so war eine neue Formulierung der strittigen Lehre unumgänglich notwendig, wenn anders der Irrtum wirksam sollte entlarvt, das gläubige Volk wirksam sollte belehrt werden. Gegen diese mächtige Waffe einer autoritativen neuen Formel konnte aber jeder Neuerer die Bestimmung des Ephesinums als deckenden Schild benützen. Als Cyrill dem Nestorius gegenüber seine Anathematismen aufstellte, waren die Antiochener gleich mit der ‚allein genügenden' nicänischen Formel bei der Hand, verschrieen den Alexandriner als Neuerer und stellten sich selbst als die Altkirchlichen dar, die an den ‚ewigen Grenzen' festhielten, welche die Väter gesetzt haben (oben S. 401). Als Flavian gegen den Eutyches aufzutreten wagte, hieß es alsbald wiederum: Verrücke nicht die ewigen Grenzen welche deine Väter gesetzt haben, und auf Grund der ephesinischen Bestimmung wurde er als Neuerer von seinem bischöflichen Stuhl gestoßen (oben S. 407 f.). Daß es in Zukunft bei jeder neu auftauchenden Häresie ebenso gehen würde, war leicht vorauszusehen, jeder Neuerer konnte auf Grund der Bestimmung von Ephesus sich als Vertreter des altkirchlichen Standpunktes ausgeben und den Verteidiger des Glaubens als Neuerer brandmarken. Somit war eine authentische Interpretation jenes Dekretes über das allein genügende Nicänum notwendig geworden,

[1]) A. Balgy, Hist. doctrinae cath. inter Armenos, Viennae 1878, 218.

[2]) Nilles, L. c. 2, 575.

[3]) Migne P. gr. 133, 124

[4]) Cl. Galanus, Conciliationis ecclesiae Armenae cum Romana Pars II. Tom. II, Romae 1661, pag. 236.

es mußte möglichst deutlich an den Tag gelegt werden, daß nicht jede neue authentische und autoritative Formulierung des Glaubens in Widerspruch mit dem Konzil von Ephesus stehe. Am wirksamsten aber geschah dieses, wenn durch die Autorität einer allgemeinen Synode ein zweites Glaubensbekenntnis als bindende Norm dem allein genügenden Nicänum an die Seite gesetzt wurde.

Daß noch in späterer Zeit diese Maßregel des Konzils von Chalcedon sich als wertvoll erwies, zeigt der Streit über das Filioque. Ratramnus, Hugo Etherianus, Manuel Kalekas verteidigen diesen Zusatz zum Glaubensbekenntnis durch Hinweis auf die Erweiterungen, welche im J. 381 das Nicänum erhielt[1]. Die Siegesgewißheit der Lateiner, die Verlegenheit der Griechen diesem Argument gegenüber tritt besonders klar in dem Glaubensgespräch zutage, welches 1234 einige vom Papst abgeordnete Dominikaner mit den griechischen Theologen zu Nicäa und Nymphäa führten[2]. Zuerst hatten die Griechen versucht, aus Stellen des hl. Cyrill von Alexandrien ein Verbot von Erweiterungen zum Symbolum von Nicäa zu erweisen. Der Versuch wurde von den Lateinern als mißlungen nachgewiesen. „Da sie nun sahen, berichten die Dominikaner[3]), daß sie ihre These nicht beweisen konnten, stellten sie uns diese Frage: „Wir fragen euch, ob ihr dem Glaubensbekenntnis etwas beigefügt habt?' Darauf wir: „Man lese das Glaubensbekenntnis, dann werdet ihr es erfahren". Und es fing einer an, das Symbolum von Konstantinopel, das auf dem zweiten Konzil aufgestellt wurde, vorzulesen. Da wir aber den Grund und das Recht für unsere Beifügung ihrem eigenen Geständnis entnehmen wollten, so sagten wir: „Früher schon war das Symbol von Nicäa aufgestellt, und diesem darf, wie ihr sagt, nichts hinzugefügt werden und der hl. Cyrill wagte nicht ihm etwas beizufügen, und gebot, daß niemand eine Wendung oder eine Silbe ändere oder darüber hinausgehe. Deshalb wollen wir zuerst dieses hören". Dagegen wehrten sie sich aus allen Kräften, wir aber bestanden auf unserer Forderung'. Nachdem so zuerst das Symbolum von Nicäa, dann das von Konstantinopel verlesen war, fragten die Dominikaner: „Wenn es also wahr ist, was ihr für wahr ausgebet, daß euere Heiligen geboten haben, niemand dürfe dem Nicänum etwas beifügen, oder daran ändern, oder darüber hinausgehen, wer hat beigefügt, oder gewagt beizufügen dasjenige, was im Symbolum von Konstantinopel dem von Nicäa

[1]) Ratramnus c. Graecorum opposita lib. 2 cap. 2, Migne P. l. 121, 246; Hugo Eth., de haeres. lib. 3. cap. 16, Migne P. l. 202. 375; Kalekas c. Graecos l. 4. Migne P. gr. 152, 189.

[2]) J. Quétif et J. Echard, Scriptores Ord. Praed. I (Lutetiae Par. 1719) 911–924. Vgl. Hefele C.-G. 5², 1045.

[3]) Ib. 912.



beigesetzt ist?" Da sie aber fürchteten zu antworten, suchten sie die Rede auf anderes zu bringen. Um so mehr bestanden wir auf unserer Frage. Und so antworteten sie endlich nach vielen Ränken und Ausflüchten: „es sei keine Beifügung, sondern eine (klarere) Aussprache der Wahrheit". Auf unsere Frage, „ob das Glaubensbekenntnis ein anderes geworden sei durch jenes (klarere) Aussprechen?", antworteten sie dann: „Dadurch sei das Glaubensbekenntnis nicht geändert, weil klareres Ausdrücken der Wahrheit das Symbolum nicht zu einem andern macht oder ändert, und keinen Zusatz zum Symbolum ausmacht". Damit hatten dann natürlich die Lateiner, was sie haben wollten.

b. Außerdem aber enthielt das Bekenntnis von Konstantinopel gegen Eutyches und die älteste Gestalt des Monophysitismus eine wertvolle Bestimmung. In den zeitgenössischen Texten tritt es klar hervor, warum man gerade auf die konstantinopolitanische Form des Symbolums dem Eutyches gegenüber Wert legte: man schätzte es wegen des Sätzchens ‚der Fleisch geworden ist aus dem hl. Geist und Maria, der Jungfrau'. Es war in demselben ausgesprochen, daß eben derselbe, von dem es vorher heißt, er sei Gott von Gott und gleichwesentlich mit dem Vater, daß eben derselbe Fleisch ‚geworden' sei, also nicht etwa nur im Fleische gewohnt habe, wie der hl. Geist in den Propheten, und es war ferner ausgesprochen, daß er sein Fleisch aus dem Fleische der Jungfrau genommen habe, also dem Fleische nach mit den andern Menschen gleichwesentlich sei. So unklar es aber ist, was der imperitus senex Eutyches eigentlich wollte und lehrte, so zweifelte er doch an der Gleichwesentlichkeit des Fleisches Christi mit dem unsrigen und seine Lehre wurde in diesem Sinne von den Zeitgenossen verstanden.

Verhältnismäßig viele Texte belehren uns darüber, daß man wirklich in dem erwähnten Sätzchen, in welchem das Bekenntnis von 381 über jenes von 325 hinausgeht, die Bedeutung des Symbolums gegen Eutyches suchte. Hierher gehört α. was Diogenes von Cyzikus gegen Eutyches geltend macht (oben S. 393). β. Die Äußerung des Florentius von Adrianopel in Pisidien, der gerade jenen Satz an dem Bekenntnis der 150 hervorhebt (oben S. 418). γ. Die Bischöfe von Isaurien schreiben 457 an Kaiser Leo über das Bekenntnis der 150: Destructae sunt autem hoc constituto etiam impietates variae, importabiliaque commenta Manichaeorum, quae sub figmento reverentiae obumbrata videbantur. Unter diesen Manichäern scheinen nach dem folgenden die Eutychianer, die stultitiam sectantes Eutychis, gemeint, von denen es dann heißt: veram naturam Dominicae carnis pietatis praedicationi subripiebant, extraneum eum om-

nino facientes a nobis, qui ex nobis est, Dominum Iesum Christum, nihil eum de matre sua secundum carnem beata Virgine Maria assumpsisse confitentes[1]). Die Bischöfe von Kappadocia prima schreiben im gleichen Jahr an Kaiser Leo, das Konzil von Chalcedon erkenne diejenigen an, welche gegen die Nestorianer kämpften, necnon adversus eos, quicunque adulterare vera dogmata noscuntur, et quod summum est, D. N. Iesum Christum non confitentur ex s. Maria Virgine Dei genitrice incarnatum nostra carne et per omnia secundum nos factum praeter peccatum propter salutem nostram[2]). Diese Äußerung bezieht sich nicht unmittelbar auf das Glaubensbekenntnis der 150, zeigt aber durch die Art und Weise, in welcher der Irrtum des Eutyches gezeichnet wird, was an dem genannten Bekenntnis gegen die erste Gestalt des Monophysitismus wertvoll war. d. Die hl. Pulcheria schreibt bald nach dem Chalcedonenser Konzil an Bassa, die Vorsteherin des Jungfrauenklosters in Jerusalem, sie halte am Glaubensbekenntnis der 318 fest, verabscheue die Häresien des Photinus, Apollinarius, Valentinus, Nestorius, Eutyches und glaube, ‚daß unser Herr und Erlöser Jesus Christus vom hl. Geiste und aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, geboren sei, indem sie bekenne, daß ein und derselbe Sohn Jesus, vollkommener Gott und zugleich (τὸν αὐτὸν) vollkommener Mensch sei, zugleich wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch. In keiner Weise als geteilt oder getrennt oder verwandelt beten wir stets unsern Erlöser Christus an‘[3]). Dasselbe Bekenntnis findet sich gleichlautend auch in Marcians Schreiben an die Synode von Palestina[4]); es wird wiederum von Pulcheria den Mönchen von Palästina gegenüber in die Worte zusammengefaßt[5]): Seine kaiserliche Milde glaube, ‚daß unser Herr und Erlöser Christus aus dem hl. Geist und Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, geboren sei, wohl wissend, daß die Geburt Wahrheit [nicht Schein] sei (διδαχθεῖσα νοεῖν τὴν φύσιν ἀλήθειαν εἶναι), daß unser Beherrscher, der Herr Jesus Christus, zugleich wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch sei.‘ Kurz vor diesen Worten heißt es, Eutyches sei durch die Lehren des Valentinus und Apollinaris irregeführt worden. Nach der hl. Pul-

[1]) Cod. encyclius H. 2, 721 d. e; M. 7, 561a.
[2]) Cod. encycl. H. 2, 748 d; M. 7, 596 d.
[3]) H. 2, 681 b; M. 7, 508 d.
[4]) H. 2, 688 a; M. 7, 516 d. Vgl. auch M. 7, 482 b. 485 e.
[5]) H. 2, 684 a; M. 7, 509 d.

cheria dreht sich also im Kampf mit Eutyches alles um das berührte Sätzchen des Symbolums von 381. Auch in dem Schreiben Marcians an die Mönche von Alexandrien wird Eutyches beschuldigt, er lehre nichts anderes, als die gottlosen Lehren des Apollinarius; sein Anhänger Dioskorus und einige andere hätten es gewagt, die Schriften des Apollinaris, denen man zur Täuschung einfältiger Seelen die Namen heiliger Väter vorgesetzt habe, unter das Volk zu verbreiten[1]). ε. Die Väter des Konzils von Chalcedon richten nach Schluß der Verhandlungen an Kaiser Marcian einen Prosphonetikus, in welchem sie unter anderm durch Beispiele beweisen, daß man allzeit auch nach und trotz dem Nicänum gegen neue Irrlehren neue Definitionen festgestellt habe. So hätten die Väter von Sardica den Orientalen ihr Urteil über die Nachzügler des Arius mitgeteilt, ‚diejenigen aber, welche in dieser Stadt (Konstantinopel) die Seuche des Apollinaris ergründeten, verkündeten den Okzidentalen ihr Dekret. Und bei jenen leitete Hosius die Abstimmung (ἐξῆρχε τῆς γνώμης), über diese aber hatten Nektarius und Gregorius die Führerschaft'[2]). Dem Zusammenhang nach kann hier nur das Glaubensbekenntnis von 381 gemeint sein. Die Bedeutung desselben wird in der Erklärung gegen Apollinarius, d. h. in dem Satze: ‚geboren aus dem hl. Geist und Maria der Jungfrau', gesucht. ζ. Noch ein Jahrhundert nach dem Chalcedonense nennt Rustikus das Glaubensbekenntnis von 381: epistola (= τόμος?) CL patrum contra haeresin Apollinarii[3]).

c. Natürlich hatte auch die leidige Politik ihren Anteil an der Bestätigung des Symbolums der 150. Wenn das Bekenntnis von Konstantinopel dem bisher einzig in unerreichter Höhe dastehenden Nicänum an die Seite gestellt wurde, so waren von nun an dies Bekenntnis, die Synode, der es angehörte, die Stadt, in welcher diese Synode tagte, von einem unvergleichlichen Glanz umflossen. Die Synode, von welcher ein die ganze Christenheit verpflichtendes Dekret herrührte, mußte dann auch selbst unter die ökumenischen gerechnet werden, und es konnte nicht ausbleiben, daß auch ihre disziplinären Bestimmungen, namentlich der dritte Kanon über den kirchlichen Rang von Konstantinopel, neues Gewicht erhalten.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

---

[1]) H. 2, 664 c; M. 7, 182, b.
[2]) Hard. 2, 648 e; M. 7, 464 b.
[3]) M. 7, 110 nota i; Pitra Spicileg. Solesm. 1, 218.

Kleinere Mitteilungen. Den Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, der auf Veranlassung des hl. Thomas von Aquin den Aristoteles aus dem Griechischen übersetzte, läßt z. B. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 2 (Berlin 1898) 257 im Jahre 1281 sterben, während de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale (Louvain 1900) p. 237 seine Lebenszeit ungefähr in die Jahre 1215—1277 verlegt. In der Tat war aus Le Quien, Oriens christ. 3, 887 und Gams, Series episcoporum 431 nicht mehr zu entnehmen, als daß er mit dem Jahre 1281 aus der Geschichte verschwindet. Das wirkliche Todesjahr 1286 erfahren wir aus einer Bulle Honorius' IV. vom 26. Oktober 1286, veröffentlicht (im Auszug) in Les registres d'Honorius IV publiés par M. Prou. Paris 1888, n. 657. Nach dem Tode des Erzbischofs von Korinth G (Guillelmi) war eine Doppelwahl erfolgt. Der Papst schlichtete den Streit, indem er dem Robert, archidiacono Dysesiae in ecclesia Nivernensi das Erzbistum Korinth überträgt. — Morbeke ist in Brabant bei Ninove zu suchen. Vgl. Echard SS. O. Pr. 1. 388—391. Bremond, Bull. O. Pr. 1, 552.

— Über die Echtheit der Kanones des Konzils von Sardica hat sich außer C. H. Turner im Journal of Theological Studies (s. diese Zeitschrift 1902, 791 f.) und F. X. Funk im Histor. Jahrbuch 1902. auch Louis Duchesne im Bessarione Ser. 2 vol. 3 Roma 1902. 129—144 ausführlich ausgesprochen. Was die äußere Bezeugung derselben angeht, so verzichtet Duchesne auf die Anspielungen, die älter sind als 418. In diesem Jahr erscheinen die fraglichen Kanones 1. in Rom; daß sie kurz vorher dort sollten gefälscht sein und das dann jedenfalls unter Mitwissenschaft des Papstes Innozenz, ist eine Annahme die sich bei dem Charakter dieses Papstes von selbst verbietet. Um dieselbe Zeit müssen aber die sardicensischen Kanones 2. auch in Karthago bekannt gewesen sein. Denn in der sog. Kanonensammlung des Theodosius hat sich, wie C. H. Turner 1895 zeigte, eine Reihe von Aktenstücken alexandrinischer Herkunft erhalten; es sind jene Schriftstücke, welche vom hl. Cyrill etwa 418 dem Bischof von Karthago auf seine bekannte Anfrage hin übersandt wurden. Unter denselben finden sich nicht nur die Kanones von Sardica, sondern sie werden auch ausdrücklich als Kanones dieses Konzils bezeichnet. 3. In Karthago waren dieselben Kanones 348 (oder 345) unter Bischof Gratus bekannt; er erwähnt sie in diesem Jahr und die Erwähnung kann unmöglich durch eine spätere Einschiebung erklärt werden. Aus diesen drei Tatsachen folgt, daß die Kanones nicht erst etwa 416 gefälscht und damals als dem Konzil von

Nicäa angehörig bezeichnet wurden. Wie hätten sie in der kurzen Zeit 416—419 ihren Weg nach Alexandrien machen und dort Anerkennung bei Cyrill finden können, der damals mit Papst Innozenz auf ziemlich gespanntem Fuße stand? — Was den Inhalt der Kanones angeht, so erklärt er sich ungezwungen aus den Zeitverhältnissen ums Jahr 343. Kanon 1 u. 2 untersagen die Translation der Bischöfe von einem Sitz auf den andern unter der Strafe, daß den Übertretern die kirchliche Gemeinschaft auch auf dem Totenbett nicht gewährt werden solle. Diese zu Elvira und Arles (300 u. 314) angewandte, später in Vergessenheit geratene, in Rom ganz ungebräuchliche schwere Strafe konnte einem Fälscher in Rom nicht in den Sinn kommen. Warum das Konzil gegen den Stellenwechsel der Bischöfe so erbittert ist, erscheint in seinem Schreiben an Papst Julius angedeutet; noch vor kurzem haben die Bemühungen des Valens von Mursa um den Stuhl von Aquileja die größten Unruhen im Gefolge gehabt. Ebenso erklärt sich die Art und Weise, wie das Konzil Streitigkeiten unter den Bischöfen beendet wissen will, sehr einfach aus den Zeitverhältnissen. Durch ökumenische Synoden den Streit über Urteile der Partikulärkonzilien zu schlichten, hatte sich eben zu Sardica als recht schwierig herausgestellt. Der einfachste Ausweg aus der Schwierigkeit lag darin, daß man statt an das so schwer zu versammelnde allgemeine Konzil an den Papst appellierte. Ähnliche Beziehungen zur Zeitlage lassen sich an den andern Kanones aufzeigen. Der dritte Teil der Arbeit Duchesnes zeigt, wie unwahrscheinlich es ist, daß die Kanones von dem kaiserlichen Reskript an Aquilinus vom Jahre 378 abhängen sollen. Das Reskript spricht von einem andern Instanzenzug als die sardicensischen Kanones. Es ist unwahr, daß in dem Reskript durch den Kaiser dem Papst eine Jurisdiktion über die Bischöfe verliehen werde, die er nicht vorher schon besaß. Der Kaiser weist nur seine Beamten an, in gewissen Fällen den kirchlichen Tribunalen ihren Arm zur Ausführung der Urteile dieser Tribunale zu leihen, und gibt an, welches diese Tribunale sind. Keineswegs aber richtet erst der Kaiser diese Tribunale ein oder verleiht ihnen Gerichtsbarkeit in kirchlichen Sachen.

— In demselben Aufsatz pag. 138 teilt Duchesne aus der noch ungedruckten Schrift, welche der Diakon und spätere Papst Pelagius I. im Dreikapitelstreit verfaßte, eine Stelle über ein Ereignis aus der Regierungszeit des Papstes Siricius (384—399) mit. Agapius und Bagadius stritten sich um den Bischofsstuhl von Bostra. Beide gingen nach Rom, um ihren Streit entscheiden zu lassen. Der Papst aber

sandte sie mit einem Schreiben an Theophilus von Alexandrien. Dieser entschied die Sache mit Nektarius von Konstantinopel und Flavian von Antiochien. Die Entscheidung wurde, wie wir durch Photius wissen, 394 durch ein Konzil auf der Villa des Rufin bei Chalcedon gefällt (Hard. Coll. Conc. I, 955). Vgl. Rev. des questions hist. 36 (1884) 425.

— Der berühmte Astronom G. Schiaparelli versucht in Riv. di fisica, matematica e scienze naturali 4 (Pavia 1903) n. 37 einen astronomischen Beitrag zur Erklärung zweier Stellen aus dem Buche Job zu liefern. Zunächst fragt er sich, was interiora Austri in dem Verse 9, 9: Qui facit Arcturum et Oriona et Hyadas et interiora Austri bedeuten wolle? Von der Voraussetzung ausgehend, daß ein besonders leuchtendes Sternbild gemeint sein müsse, fragt er sich, welche Konstellation zur Zeit Jobs, etwa im 8. Jahrh. vor Chr., am Südrand des Himmels gestanden habe und findet, daß um jene Zeit der zwischen α der Argo und α des Zentauren gelegene Teil des Himmels an jenem Punkt sich befinden mußte, d. h. derjenige Himmelsraum, der mit seinen 5 Sternen erster, 5 andern zweiter Größe und mit dem dichtesten und leuchtendsten Teil der Milchstraße die glänzendste Gegend des Sternenhimmels bildet. Ein zweiter Versuch des berühmten Gelehrten bezieht sich auf die Stelle: Ab interioribus egredietur tempestas et ab Arcturo frigus (cap. 37, v. 9). Das von der Vulgata mit Arcturus übersetzte Wort mezarim möchte er mit bloßer Veränderung der Punktation mizrajim lesen, d. h. ‚die beiden Wurfschaufeln'. Wurfschaufel könne ein Name für die beiden Sternbilder des großen und kleinen Bären gewesen sein, da die Anordnung der Sterne in denselben die Benennung nach der Wurfschaufel nahe legte (Bessarione, fasc. 71, Roma 1903, p. 283 s.).

— Unter dem Namen des jüngeren Arnobius sind Bemerkungen zu einigen Stellen der Evangelien des hl. Johannes, Matthäus, Lukas erhalten (Migne P. l. 53, 569—580). Morin zeigt in Rev. Bén. l. c. pag. 65—76, daß die Bemerkungen zum Lukasevangelium bisher nur unvollständig bekannt waren; während in den Drucken bisher nur 4 Bemerkungen zum hl. Lukas veröffentlicht waren, bietet der nunmehr von Morin bekannt gegebene Text deren 13. Entgegen der gewöhnlichen Meinung spricht Morin als seine vorläufige Ansicht aus, daß der jüngere Arnobius in Rom lebte, vielleicht aber von Abkunft ein Illyrier war. Derselbe Gelehrte ist geneigt, außer der Psalmenerklärung den Praedestinatus, den Conflictus Arnobii et Serapionis, endlich auch die

erwähnten Bemerkungen zu den Evangelien dem jüngeren Arnobius zuzuschreiben. Kn.

— **Die Taufformel in der griechisch-georgischen Kirche.** Im Jahrgang 1901 wurde in dieser Zeitschrift (S. 319 ff.) die vom Dogmatiker Christian Pesch wieder angeregte Frage über die Gültigkeit der slavischen Taufformel christianizo te (inritu latino) oder christianizatur servus Dei (in ritu graeco) erörtert. Zu den alldort beigebrachten Gründen kann noch hinzugefügt werden, daß in der alten griechisch-georgischen Kirche das griechische Original βαπτίζειν mit illuminare, lumen praestare, übersetzt ist und daß das georgische offizielle Euchologion die Taufformel vorschreibt: Accipe lumen (nathels ighebth) in nomine Patris, amin; et Filii amin; et Spiritus Sancti, amin. Steht auch bei *Brosset*, Chronique Géorgienne, p. 135. Paris, 1831, mit der wörtlichen Übersetzung: Recevez la lumière au nom du Père, amen, et du Fils, amen, et de l'Esprit-Saint, amen. Über diese Einschaltung des Amen nach der Nennung jeder einzelnen der drei göttlichen Personen ist in der genannten Zeitschrift a. a. O. das Notwendige gesagt worden. N.

— Den bescheidenen Titel ‚**Zeremonienbüchlein** für Priester und Kandidaten des Priestertums' (Freiburg, Herder, 1903) führt eine kleine, 294 Seiten in Kleinoktav umfassende Schrift von Joh. Bapt. Müller S. J. Der Verfasser stellt darin in bündiger Kürze und doch mit genügender Ausführlichkeit zusammen, was der Priester zum rechten Vollzuge der liturgischen Funktionen kennen und tun muß; den Ritus der Privatmesse und die private Rezitation des Breviers ausgenommen sind alle priesterlichen Funktionen kurz behandelt: Votiv- und Requiemmessen, das feierliche Hochamt und Seelenamt mit der Absolutio ad tumulum, die Nachmittagsandachten (Vesper, Complet, Segenandacht), Kerzenweihe, Aschenweihe, Palmenweihe, die Funktionen der Karwoche, Spendung der Sakramente und Sakramentalien. Vorzüge des Büchleins sind: Benützung der neuesten Rubriken und Dekrete, maßvolles Urteil, Kürze und Übersichtlichkeit; ein gutes liturgisches Taschenbüchlein. G.

— **Zur Förderung der biblischen und orientalischen Studien** haben die Leiter der St. Josephs-Universität in Beirut eine orientalische Fakultät ins Leben gerufen, welche sich vorzüglich den höheren Unterricht in den klassischen Sprachen und Literaturen, sowie in der Geschichte, Geographie und Archäologie des Orients zur Aufgabe stellt. Die regelmäßige Dauer der Studien ist auf 3 Jahre bemessen;

doch werden auch freie Hörer zugelassen, welche nur an einem Teil der Vorlesungen teilzunehmen beabsichtigen. Das Studienjahr beginnt mit dem 15. November und schließt mit dem 31. Mai. Für weitere Aufschlüsse wende man sich an Révérend Père Cattin, Chancelier de la Faculté Orientale à l'Université St. Joseph, Beyrouth (Syrie).

— Mit Bezug auf die Bemerkungen über Sepps ‚Leben Jesu' (oben S. 321) erhalten wir die folgende, von Professor Sepp selbst aufgesetzte Erklärung: ‚Professor Sepp aus München sendet uns wiederholt eine Verwahrung wider den Angriff auf seine IV. Auflage des Lebens Jesu, unter Hinweis auf die allgemeine Beurteilung, zumal in der Tübinger Quartalschrift schon 1847. Die Zurechtsetzung ist aber so umfassend, daß sie den Raum unserer Zeitschrift überschreitet.' Wir verzichten auf jede weitere Erörterung. F.

Berichtigungen.

S. 44, Z. 9 v. oben: kirchlichen statt lieblichen.
S. 250, Z. 7 v. unten: Satanismus statt Sanatismus.
S. 560, Z. 21 v. oben: und Orthodoxie statt von Orthodoxie.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1903 (Band XXVII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

